BS2685
.W843

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 1 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS2685
Section .W843.

Auslegung

des

Briefes an die Galater.

Vorlesungen

aus dem Nachlaß von

Ernst Wörner,
weil. theol. Docenten in Zürich.

Herausgegeben von W. Arnold.

Basel.
Verlag von C. F. Spittler.
1882.

Buchdruckerei St Chrischona bei Basel.

Vorwort.

Fast gleichzeitig mit dieser Arbeit ist vom selben Verfasser erschienen: „Die Lehre Jesu," bevorwortet von Herrn Prof. v. Orelli. Des Letzteren Worte mögen ebenso diesem wie jenem Buch zur Einführung dienen bei Manchen, denen Geist und Arbeit des verewigten Verfassers bis jetzt noch nicht näher bekannt geworden sind. Wer ihn schon kennt, wird von vornherein nichts Anderes als edle Frucht gediegener Schriftforschung erwarten und diese neue Gabe mit Freude begrüßen.

Zwar wie Wörner immer an sich selbst strenge Anforderungen stellte und nichts sich ersparen wollte von scharfer Zucht des gründlichen Denkens, von gewissenhaftester Berathung genauer Philologie, von Abwägung aller Gründe für und wider, so muthet auch die von ihm geleistete Arbeit dem, der sie liest, wiederum Arbeit zu, gewährt nicht leichten Genuß, sondern strengt an, lohnt dann aber um so reicher das hingebende Studium. Flüchtige Kritiker können ihm nie gerecht werden, während redlich und ernst Forschende warmen Dank in ihren Herzen ihm bewahren, dem vielleicht hienieden ihnen ganz verborgen Gebliebenen (er starb 1875). Geistvoll und demüthig vertieft er sich in das Wort als Gottes Wort und schließt vielfach neue Einsicht auf. Man kann auch bei ihm sehen, wie der Gehorsam des Glaubens den wahrhaft freien Gebrauch jeder menschlichen Tüchtigkeit zuläßt und adelt. Bei den vielerlei verwirrenden Anschau-

ungen über das, was in der biblischen Theologie echte Wissenschaftlichkeit sei, wirkt es reinigend und stärkend, in Wörners Arbeiten denjenigen Weg betreten und verfolgt zu sehen, auf welchem ebenso dem Gewissen und der Ehrfurcht vor Gott und Seinem Wort wie dem Anrecht auf Denken und Wissen volle Befriedigung wird, innerhalb derjenigen Schranken, die dem Forschen der Knechte und Jünger zum Voraus vom Herrn selbst gesetzt sind. Nicht um den Ruhm eigner Ritterschaft kann es sich dann handeln, um Turniere, deren Kampfpreis die Erhöhung der eigenen Person ist, sondern um selbstverläugnende und zur Anbetung des Herrn führende Ergründung der von uns unabhängigen Wahrheit, welche heiligt und frei macht.

Noch ist in Wörners Nachlaß manches Werthvolle, dessen Mittheilung Förderung gewähren würde. Wenn nun zunächst auf exegetischem Gebiet die Auslegung des Galaterbriefes der früher erschienenen des Hebräerbriefs folgt, so wird damit wohl einem Bedürfniß entgegengekommen, welches Manche gerade in Beziehung auf diesen paulinischen Brief empfinden, (von dem ein tiefblickender Lehrer gesagt hat: Erklärungen findet er wohl viele, aber Auslegung selten!). Dem Gedankengang des Apostels wird hier mit größter Sorgfalt gefolgt; scharf, wenn auch in knapper Kürze werden die Hauptbegriffe entwickelt; auch dem einzelnen und dem kleinen Wort wird sein Recht.*) Den Schwierigkeiten in historischer Beziehung wird nicht ausgewichen (Cap. I u. II), sondern mit gewissenhaftem Ernst ihre Ueberwindung erstrebt. Es waltet wahre Unbefangenheit, und daß die Fachliteratur viel mehr als es den Anschein hat berücksichtigt ist (auch in Widerlegung), erkennt der damit Vertraute bald. Schlicht und ohne alle breite Verwerthung

*) Die Hinweisungen auf Winers Grammatik des neutest. Sprachidioms geben die Seitenzahlen nach der sechsten Auflage an.

des gefundenen Goldes bietet dieser Ausleger die Frucht seiner Arbeit dar; jenes Gold fällt nicht sofort in die Augen, es muß vom Suchenden gefunden werden. Mag noch manche Ausführung zu doctrinär erscheinen, so ist es immerhin Lehrstoff, welcher der Umsetzung ins praktische Christenleben nicht widerstrebt, was persönliche Erfahrung bewähren wird.

Diese Vorlesungen wurden in Zürich gehalten im Wintersemester 1872 auf 1873, bis ins V. Capitel hinein; der Schluß wurde Anfangs Sommer 1873 gelesen. Manches hätte ohne Zweifel bei erneuter Durcharbeitung noch andere Gestalt gewonnen. Aber schon diese Darstellung des Heimgegangenen wird sich Freunde erwerben, die ihren Werth zu schätzen wissen, und wird Segen stiften durch tiefere Einführung sowohl in die Wahrheit und Göttlichkeit des paulinischen Evangeliums als besonders auch in das Kleinod der darin zu behauptenden Freiheit.

Basel den 30 März 1882.

W. A.

Auslegung

des

Briefes an die Galater.

Einleitung.

Der Auslegung des Briefes an die Galater, welcher die hiemit beginnende Vorlesung gewidmet ist, schicke ich eine Reihe einleitender Bemerkungen voran. Es kann sich dabei nicht um vollständige Vereinigung derjenigen Fragen handeln, welche man gemeinhin als Einleitungsfragen bezeichnet, weil dieselben ihre Antwort wenigstens zu einem bedeutenden Theile erst durch die Erklärung des einzelnen biblischen Buches finden. Wirklich einzuleiten ist die letztere nur mit einer Zusammenstellung der Kenntnisse, welche in Betreff jener Fragen anders woher als aus dem Buche selbst erlangt werden können.

1) Als Verfasser des Briefes erscheint der Apostel Paulus; und wir befinden uns hier in der glücklichen Lage, alles Streitens überhoben zu sein und aussprechen zu können, daß die Selbstaussage des Buches soviel wie allgemeine Beistimmung gefunden hat. Auch diejenige neuere Richtung, welche die meisten Schriften des neuen Bundes ihren überlieferten oder in ihnen selber ausdrücklich genannten Verfassern abspricht, hat wenigstens die vier an Römer, Korinther, Galater gestellten Sendschreiben als Werk des Apostels Paulus festgehalten. Forschen wir jedoch nach dem Grunde solcher allgemeinen Anerkennung, so liegt er nicht etwa im entschiedenen Uebergewichte kirchlicher Bezeugung, das hier für den paulinischen Ursprung einträte; vielmehr stehen in dieser Hinsicht

der Epheser-, Kolosser- und Philipper-Brief nicht wesentlich anders als der Galater- und Römer-Brief. Allerdings sind jene vier Briefe schon der Form nach unter sich näher verwandt; daß man aber die ganze Gruppe dem Apostel belassen will, dies erklärt sich doch nur aus dem Bedürfnisse eines festen geschichtlichen Bodens zur Bestimmung des Einflusses, der von Paulus unleugbar ausgegangen sein muß, sowie aus dem Eindrucke hoher Geisteskraft, den diese Schriften machen, und wodurch sie eben als eine jenem Bedürfnis entsprechende Grundlage sich ausweisen. Ob nun in den andern des Apostels Namen tragenden Sendschreiben, welche man dem nach gewissen Voraussetzungen künstlich entworfenen Bilde der ältesten Kirchengeschichte an einer andern Stelle einzupassen sucht, diese ausgezeichnete Kraft und Gabe wirklich zu vermissen sei, ob sie nicht mit jener Gruppe zu einem Ganzen apostolischer Lehrentwicklung und Lehrwirksamkeit sich zusammenschließen, also die kirchliche Ueberlieferung, welche für beide Gruppen ziemlich gleichmäßig eintritt, hier wie dort durch innere Gründe unterstützt werde: auf diese Frage können wir freilich in unserem gegenwärtigen Zusammenhange nicht eingehen. — Was aber die persönlichen Verhältnisse, die eigene Lebensgeschichte des Verfassers betrifft, so kommt sie im Briefe selber vielfach zur Sprache, er ist sogar in dieser Hinsicht eine Hauptquelle; und namentlich für unsern besondern Zweck wird es genügen, wenn wir erst zur Auslegung der einzelnen Stellen und Abschnitte die sonst vorhandenen Nachrichten über den Lebensgang des Apostels vergleichend herbeiziehen. So wenden wir uns alsbald

2) zu den Empfängern des Briefes. Sowohl in der alt überlieferten Aufschrift προς Γαλατας als in der apostolischen Zuschrift werden diese als Galater, die Gemeinden Galatiens bezeichnet. Die Landschaft Galatia oder Gallogræcia, so ziemlich in der Mitte der kleinasiatischen Halb-

insel gelegen, nördlich von Paphlagonien und Bithynien, östlich von Pontus und Kappadocien, südlich von Lykaonien und Pisidien, westlich von Phrygien begrenzt, hatte ihren Namen von gallischen, galatischen oder keltischen Stämmen, welche dorthin eingewandert waren und theilweise griechische Sprache angenommen hatten. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß diese von den Griechen als Kelten bezeichneten Stämme vielmehr ein germanisches Volk waren; dafür spricht ihre Verfassung, wornach Fürsten, nicht Priester ihnen Recht sprachen, nach Cäsar ein Hauptunterschied der Germanen von den Galliern; dafür weiter die allen kleinasiatischen Galatern gemeinsame, vom Griechischen nicht verdrängte Volkssprache, welche nach Hieronymus dieselbe war wie die der überrheinischen, jedoch germanischer Abkunft sich rühmenden Trevirer. Die Stämme der Trokmer, Tolistobojer und Tektosager waren 276 v. Chr. unter Leonorius und Lutarius nach Asien gekommen und hatten für geleistete Kriegsdienste vom bithynischen König Nikomedes ein Gebiet empfangen. Den Römern unterwarf dieses wegen seiner Tapferkeit gefürchtete, freiheitsliebende Volk 189 v. Chr. der Konsul Manlius Vulso; indes behielten sie ihre Verfassung unter eigenen Fürsten, ja ihr Gebiet wurde zuletzt noch durch Pisidien und Theile Lykaoniens und Pamphyliens erweitert, bald hierauf aber 26 v. Chr. in dieser Ausdehnung zu einer römischen Statthalterschaft gemacht. — Nun hat man behauptet, die Empfänger unseres Briefes seien nicht in Altgalatien, sondern eben in dem später hinzugekommenen Gebiete, in Pisidien und Lykaonien zu suchen. Allein dagegen streitet der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, mit welchem der bei andern Schriftstellern des Alterthums gewöhnliche übereinstimmt; da wird Pamphylien 13, 13, Pisidien 13, 14; 14, 24, Lykaonien 14, 6 genannt, Lystra und Derbe, die Städte, worauf es jene Behauptung namentlich abgesehen hat, werden als lykaonische

Städte aufgeführt, und erst 16, 6 vgl. 1 f ist vom „galatischen Lande" geredet, wobei noch die Reise durch Phrygien zwischen den lykaonischen Aufenthalt und das Kommen nach Galatien hineinfällt. Hienach erhielt sich im allgemeinen Sprachgebrauch die alte Länderbezeichnung gegen die neuere, römische Eintheilung und Benennung. Dieser amtliche Sprachgebrauch ist vielleicht 1 Petr. 1, 1 angewandt, wofern hier nämlich der Leserkreis des Briefes nahezu über die ganze kleinasiatische Halbinsel ausgedehnt werden soll.

Ueber das Verhältnis des Apostels zu den galatischen Gemeinden erhalten wir Nachricht eben Apg. 16, 6 und weiter Apg. 18, 23. An ersterer Stelle ist zu lesen: *διηλθον δε* — und hienach 16, 7 *ἐλθοντες δε* —. Von Lykaonien aus wollte der Apostel mit Silas und Timotheus das Wort nach Asien bringen, worunter hier wie Apg. 2, 9 f weder ganz Kleinasien noch selbst die pergamenische Erbschaft, Asia cis Taurum oder proconsularis zu verstehen, sondern nur der westliche Küstenstrich (Mysien, Lydien, Karien ohne Phyrgien, Lycien und Bithynien); daran aber gehindert durch die göttliche Geistesleitung zogen sie (statt westlich) nördlich und kamen so nach Phrygien und Galatien. Hierauf wieder an die Grenze Mysiens d. i. des ihnen verbotenen Asiens gelangt, versuchten sie durch Bithynien zu reisen; auch da vom Geiste zurückgewiesen, kamen sie an Mysien vorüber, d. h. ohne Predigt es durchziehend, nach Troas 16, 8. Aus dieser Erklärung der Stelle folgt, daß eine Wirksamkeit des Apostels in Galatien wie in Phrygien durch sie keineswegs ausgeschlossen wird, so kurz Lukas darüber berichtet. Er setzt auch deutlich Gemeindestiftung als Ergebnis dieses Zuges durch die beiden Länder auf der zweiten Reise des Apostels voraus, wenn er 18, 23 von der wiederholten Wanderung in Galatien und Phrygien auf der dritten Reise sagt, Paulus habe da alle Jünger

befestigt. Soviel geht also aus der Apostelgeschichte hervor, daß „die Gemeinden Galatiens" von den pisidischen und lykaonischen zu unterscheiden, sowie namentlich daß, wenn sie überhaupt vom Apostel Paulus gestiftet worden, dies geschehen ist weder schon auf seiner ersten noch erst auf seiner dritten Reise, vielmehr im Verlaufe der zweiten, vor seinem Uebergange nach Europa.

Die weiteren Fragen aber nach Ort, Zeit und Anlaß der Abfassung des vorliegenden Sendschreibens lassen sich sowenig als die nach seinem Zweck und Inhalt anders als durch die Auslegung desselben beantworten, weshalb wir dazu sofort übergehen.*)

*) Vgl. den Schluß dieser Schrift

Cap. I.

1, 1—5. Ueberschrift und Gruß.

V. 1. Paulus bezeichnet sich einfach als Gesandten, ohne wie Röm. 1, 1—5 den Zweck seiner Sendung zu bestimmen; vielmehr mit der Voraussetzung, daß die Leser unter ἀποστολος schon einen Heilsboten, bestellten Verkündiger des Evangeliums Christi verstehen, hebt er sofort die Art seiner Sendung, den Grund seiner amtlichen Stellung hervor. Dieser liegt auf keine Weise in menschlichem Willen (vgl. den Ausdruck δια θεληματος θεου 1 und 2 Kor., Eph., Kol., 2 Tim., je 1, 1), weder so, daß die Abordnung von Menschen ausgegangen wäre (ἀπ' ἀνθρωπων), was freilich bei ächten Verkündigern des Evangeliums als Knechten Gottes und Christi niemals der Fall ist vgl. Eph. 4, 11, noch auch so, daß menschliche Vermittlung eingetreten wäre, wie z. B. bei Timotheus 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; 2, 2 (δια). Daß hier die Einzahl mit der Mehrzahl wechselt (δι' ἀνθρωπου), erklärt sich wohl zunächst aus dem Gegensatze, der schon dem Apostel im Sinne liegt (ἀλλα κτλ.), schließt aber zugleich mit allem Nachdrucke jedes menschliche Einzelwesen von der Vermittlung aus.

Δια Ἰ. Χρ., d. h. unmittelbar, ohne menschliche Dazwischenkunft von Jesus Christus ist Paulus zum Heilsboten bestellt worden. Es fällt auf, wie entschieden hier die Person Jesu den Menschen allen gegenübersteht. Sonst nämlich heißt Christus dem Apostel ein Mensch Röm. 5, 15; 1 Kor. 15, 21. 45. 47—49, ohne daß diese Bezeichnung auf den Stand der

irdischen Niedrigkeit, das φανερον εἰναι ἐν σαρκι 1 Tim. 3, 16; vgl. Röm. 1, 3 f; 9, 5 sich einschränken ließe: Christus ist ja in seiner Erhöhung und Vollendung der himmlische Mensch. Das Menschsein des Gottessohnes fällt nach der apostolischen Lehre keineswegs zusammen mit dem πεμφθηναι ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας Röm. 8, 3, dem γενεσθαι ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων και σχηματι ὡς ἀνθρωπον εὑρεθηναι Phil. 2, 7 f; die Aehnlichkeit mit den Menschen insgemein, den irdischen, sündigen Menschen ist vielmehr blos die zeitweilige Form, worin das Menschsein des Menschgewordenen sich zunächst dargestellt hat, ohne selber mit ihr durch seine Vollendung abgethan zu werden. Wenn aber Christus Mensch ist und bleibt in seinem Leibe der Herrlichkeit Phil. 3, 21: er steht wiederum den Menschen gegenüber, sofern sie die Naturgestalt, welche er mit ihnen gemein hat, bestimmt als Geschöpfe tragen. Der Gegensatz, welcher dem Apostel von vornherein im Sinne liegt, ist der zwischen Menschheit und Gottheit, menschlichem d. i. irdisch-geschöpflichem Willen, dem hier weder Urheberschaft nach Vermittlung zukommt, und göttlichem Schöpferwillen, unmittelbar-göttlicher Ursächlichkeit. Und eben daraus, daß er Christus auf die letztere Seite und so der Menschheit gegenübersetzt, folgt unwidersprechlich: der Jesus, der ihn zu seinem Apostel gemacht hat, ist ihm ein übergeschöpfliches Wesen, kein göttlich erschaffener Mensch.

Die That Christi ist nun zugleich Gottes That; und zwar schreibt Paulus nicht etwa, wie man nach dem Gegensatz erwarten könnte: και ἀπο θεου πατρος, vgl. 1 Kor. 8, 6; 15, 57, sondern er befaßt θεου πατρος gleichfalls unter das vorausgegangene διὰ. Selbstverständlich ist hierin die Urheberschaft Gottes des Vaters mitgesetzt; worauf es aber dem Apostel ankommt, das ist die unmittelbar göttliche Vollziehung des allerdings nur im göttlichen Willen begründeten

Werkes vgl. 1 Kor, 1, 9. Und Christus vermittelt nicht so die Ausführung des göttlichen Rathschlusses, daß die Thätigkeit Gottes endete in der Einwirkung auf ihn, und lediglich seine dadurch hervorgerufene Thätigkeit das Werk fortsetzte; vielmehr wirkt Gott selber in Christus vgl. 2 Kor. 5, 19; *δια θεου τα παντα* Röm. 11, 36; Hebr. 2, 10 und *δια Χριστου τα παντα* 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 2 schließen einander nicht aus. Daß nun Paulus schon in der Ueberschrift des Galaterbriefes mit einer vor allen andern Briefen ihn auszeichnenden Bestimmtheit über den Grund seiner apostolischen Würde sich ausspricht, dieselbe so entschieden auf unmittelbar-übermenschliche Bestellung zurückführt, auf das alle menschliche Vermittlung ausschließende Wirken Jesu Christi und die in ihm so ursprünglich, wie in keinem geschaffenen Werkzeug, sich vermittelnde Wirksamkeit Gottes des Vaters: dies erklärt sich aus dem besondern Zweck und Inhalt des Briefes, in dessen Verfolg wir auch die näheren Bestimmungen über jenen Vorgang erhalten. — Der Beisatz *του ἐγειραντος αὐτον ἐκ νεκρων* zeigt einerseits, daß Paulus in der Entgegenstellung Christi und der Menschen die menschliche Naturgestalt ihm nicht absprechen will vgl. 1 Kor. 15, 13. 16; andrerseits weist er darauf hin, daß zwischen der leiblichen Neubelebung Jesu und dem Vorgang, wodurch Paulus Apostel wurde, ein wesentlicher Zusammenhang besteht, der theils aus 1 Kor. 9, 1; 15, 8, theils aus Eph. 1, 19 f klar wird.

V. 2. Wenn in fünf überschriftlich paulinischen Sendschreiben der Apostel allein als Briefsteller auftritt, so nimmt er dagegen in den acht andern einen oder mehrere Brüder als Mitbriefsteller auf, nicht als ob ihnen selbstthätige Theilnahme an der Hervorbringung von Zuschriften beizumessen wäre, in denen Paulus, wie namentlich hier V. 6 ff, vielfach nur im eigenen Namen redet, sondern bloß in dem Sinne,

daß dieselben dem apostolischen Worte sich anschließen, ihre Uebereinstimmung mit ihm kundgegeben und so dessen Eindruck verstärkt wird. Den größten Kreis solcher Mitbriefsteller hat der Gal.-Brief, indem er οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί nennt. Darunter sind nach Phil. 4, 21 f wohl nur die den Apostel umgebenden Begleiter und Amtsgehilfen zu verstehen, nicht aber auch alle Glieder der Gemeinde, bei welcher Paulus damals etwa sich aufhielt. Daraus aber, daß auch Gehilfen des Apostels (namentlich Timotheus 2 Kor. 1, 1; Kol. 1, 1) einfach mit dem allen Christen als Kindern eines Vaters Mat. 23, 8 f zukommenden Brüder-Namen bezeichnet werden, erhellt wiederum die eigenthümlich hohe Stellung, welche Paulus mit seiner ἀποστολή durch Christi Gnade sich selber allen Heilsgenossen, sogar allen Verkündigern des Evangeliums gegenüber, οἱ πρὸ αὐτοῦ ἀπόστολοι V. 17 allein ausgenommen, verliehen wußte. — Die kurze Angabe der Empfänger des Sendschreibens: ταῖς ἐκκλ. τῆς Γαλ. — ohne einen der sonst nirgends fehlenden Beisätze, bildet einen weitern Zug, dadurch unser Brief schon in der Ueberschrift von andern sich unterscheidet; und es ist wohl anzunehmen, daß der Apostel damit wenigstens unentschieden lassen will, ob diese in Galatien bestehenden Versammlungen und Verbindungen (ἐκκλησίαι) in ihrem dermaligen Stande nach als Gemeinden Gottes und Christi anzuerkennen seien. Dennoch wendet er sich zu ihnen

V. 3. mit dem eigenthümlich evangelischen Gruße, der die hebräische Formel שָׁלוֹם לָכֶם in tieferem Sinn als Wohlfahrt des inneren Menschen faßt und mit Anklang an die griechische χαίρειν Apg. 15, 23; 23, 26 in der χάρις θεοῦ die εἰρήνη begründet, in der göttlichen Huld, wie sie rettend und Frieden spendend über der ganzen abgefallenen Menschheit, so auch über den in Gefahr neuen Abfalls befindlichen Gemeinden waltet vgl. Tit. 2, 11 und Röm. 5, 1 f; 3, 24. —

Wie V. 1 Gott mit Christus durch διά, so wird hier umgekehrt Christus mit Gott durch ἀπό eingeführt. Wenn nach 1 Kor. 8, 6 u. a. St. alle göttlichen Thaten und Mittheilungen im Vater ihre Begründung, im Sohne ihre Vermittlung haben, jenem das ἐκ, diesem das διά eignet, so dürfen wir doch diese biblische Anschauung nach V. 1 und 3 nicht so einseitig und ausschließlich geltend machen, als ob der Vater das zu vollziehende Werk äußerlich an den Sohn übertrüge, der Sohn die mitzutheilende Gabe ebenso äußerlich vom Vater empfienge. Vielmehr wie der Vater das Werk selber thut im Sohne, so daß es auch durch ihn geschieht, ebenso der Sohn nimmt, was er giebt, aus dem wie dem Vater so ihm selbst eigenen göttlichen Lebensschatze vgl. 2 Kor. 13, 13; Kol. 1, 19; 2, 9, so daß dasselbe auch von ihm ausgeht. — Ἡμῶν haben cod. Al. und Sin. nach πατρος, nicht nach κυριου. Dennoch ist wohl die letztere Stellung vorzuziehen, da erstere dem Verdacht unterliegt, aus den andern Paulus-Briefen, welche (2 Tim. und Tit. ausgenommen) sämtlich sie aufweisen, hereingekommen zu sein. — Gott ist Vater, zunächst Jesu Christi vgl. V. 1, des Sohnes schlechthin, weiter jedoch im umfassendsten Sinne 1 Kor. 8, 6; Eph. 3, 14 f, und insonderheit wiederum Vater der Gläubigen V. 4, der Kinder Gottes. Dem einen Gott wird Jesus 1 Kor. 8, 6; 12, 5 f; Eph. 4, 5 f als der eine Herr gegenübergestellt, dem alles vom Vater übergeben ist Hebr. 1, 2; Phil. 2, 9—11; und wie der eine Gott Vater ist, so ist Jesus, der eine Herr, Gesalbter, mit Ausführung des göttlichen Vaterwerkes betraut.

Der apostolische Segensgruß, welcher in andern Briefanfängen mit dem V. 3 Gesagten abschließt, ist hier

V. 4 f erweitert, indem zuerst die Heilsthat Jesu Christi hervorgehoben, sodann auf den Heilswillen Gottes des Vaters zurückgegangen wird. Die Lesart ἀπο θ. π. και κυριου ἡμων

V. 3 empfängt hiedurch weitere Beglaubigung: am Ende des 4. V. lesen wir ja *του θ. κ. πατρος ἡμων*, und V. 3 wird mit der Bezeichnung Christi als unseres Herrn die im Anfang des 4. V. folgende nähere Bestimmung seines Verhältnisses zu uns passend eingeleitet. Herr der Gläubigen heißt Jesus namentlich auch deswegen, weil er sie durch seine Selbsthingabe erkauft hat 2 Petr. 2, 1; 1 Kor. 7, 22 f. — Mit der bess. LA. *περι τ. ἁμ. ἡ.* (nicht *ὑπερ*) wird vom Selbstopfer Christi ausgesagt, daß es um die menschlichen Sünden sich bewegt, mit ihnen sich beschäftigt, sich auf sie durchaus bezogen habe vgl. Röm. 8, 3; Hebr. 10, 6. 8. 18. 26; 1 Joh. 2, 2; 4, 10; 1 Petr. 3, 18; — *ὑπερ* 1 Kor. 15, 3; Hebr. 7, 27; 10, 12 würde das zur Schirmung über sie und so für sie geschehene Eintreten ins Todesleiden bezeichnen. Christus hatte es mit den Sünden der Menschheit zu thun, und zwar nicht etwa nur insofern, als ihre bösen Werke in Form der Verwerfung und Mishandlung seiner Person ihm Leiden verursachten, vielmehr, wie schon der sonstige Gebrauch des Ausdruckes *περι ἁμαρτιας* für „Sündopfer" und die ganze Lehre des Apostels ergiebt Röm. 8, 3; 4, 25; 2 Kor. 5, 21, so, daß er das göttliche Gericht über die menschlichen Sünden auf sich selber nahm zum Zwecke rechtmäßiger, der göttlichen Gerichtsordnung entsprechender Lösung der Sünder aus dem sie umstrickenden Schuldverhältnisse. So fährt Paulus fort: *ὁπως ἐξελητα ἡμας* — damit er sich uns befreie —.

Ἐνιστασθαι bedeutet „eingestellt werden, eintreten" 2 Tim. 3, 1, *ἐνεστηκεναι* „eingetreten sein", daher *τα ἐνεστηκοτα* oder *ἐνεστωτα* das Gegenwärtige im Unterschiede von *τα μελλοντα*, dem Zukünftigen Röm. 8, 38; 1 Kor. 3, 22; vgl. Hebr. 9, 9—11. Nicht „das im Eintreten Begriffene" kann *το ἐνεστηκος* bezeichnen, sondern nur das Gegenwärtige auch

im Sinne der unmittelbaren Nähe des Künftigen 2 Theſſ. 2, 2; vgl. 1 Kor. 7, 26 ff. Hier jedoch iſt unter dem ἐνεστως αἰων einfach der gegenwärtige, kein nächſt künftiger, erſt eintretender Weltlauf zu verſtehen. Denn niemals wird die große Weltnoth, welche dem Tage des Herrn vorangeht, als ein beſonderer αἰων zeitlich abgegrenzt; beſtimmt unterſchieden werden in der Schrift nur „dieſer Weltlauf", in deſſen letztes Theil jene Trübſalszeit hineinfällt, und „der künftige Weltlauf", wie er mit dem Tage des Herrn und dem Weltende anhebt Eph. 1, 21; Tit. 2, 12 f. Daß aber Paulus den Gegenſatz des μελλων αἰων nicht ebenſowohl einmal durch ὁ ἐνεστως αἰων, wie freilich ſonſt überall durch ὁ αἰ. οὑτος oder ὁ νυν αἰων bezeichnen könne, wird ſich nicht behaupten laſſen. Ueber die Wortſtellung του ἐνεστ. αἰ. πονηρου vgl. 1 Kor. 10, 4; 1 Petr. 1, 18; Winer S. 121. Die πονηρια des gegenwärtigen Weltlaufes ſchließt zwar das Naturübel, Bedrängniſſe jeder Art mit ein vgl. Eph. 6, 13, iſt jedoch vorwiegend als ein ſittliches Verderben zu faſſen vgl. Eph. 2, 2; 2 Kor. 4, 4: Kol. 1, 13; 1 Joh. 5, 18 f. Die Erlöſung Chriſti iſt keine bloße Befreiung vom Uebel als der Sündenſtrafe, iſt vielmehr weſentlich auch ſittlich wirkſame Erlöſung Röm. 8, 2—4; Tit. 2, 14; 1 Petr. 1, 18 f; 2, 24; und die Sündenknechtſchaft als bleibendes und ſteigendes ſittliches Verderben iſt ſelber ein weſentlicher Theil des Fluches, der auf dem Thun der Sünde ruht vgl. Joh. 8, 34, und woraus Chriſtus allein auf Grund ſeiner Selbſthingabe rechtmäßig zu befreien vermag.

Durch den Beiſatz κατα το θελ. κτλ. wird das ganze Erlöſungswerk zurückgeführt auf den Willen Gottes, dem Chriſtus bis zum Kreuzestod gehorſam war Phil. 2, 8, der ſich eben in Errettung der Menſchen aus dem Sündenverderben vollzieht 1 Tim. 2, 4. Die Stellung des Vaters und

des Sohnes zum Heilswerk wie zu allem Gotteswerk ist, wie wir gesehen, nicht so zu unterscheiden, daß nur des Vaters die Kraft wäre, nur des Sohnes die Wirksamkeit, vielmehr beiden eignet beides; hier nun wird uns der Vorzug des Vaters näher bestimmt: was der Sohn in der ihm eigenen Gotteskraft und der Vater selbst in ihm thut, das hat seinen Bestimmungsgrund im Willen des Vaters, dem sich der Sohn selbstwillig einordnet, ohne daß jemals dem Willen des Sohnes die gleiche begründende Stellung zu irgend einem göttlichen Werke, eine gleich ursprüngliche Verfügung über den eigenen Lebensschatz beigelegt würde vgl. Joh. 5, 19. 30. Und wie der Wille Gottes als der höchste Grund, so

V. 5. die ewige Verherrlichung Gottes erscheint als das höchste Ziel des ganzen Werkes vgl. Röm. 11, 36; Phil. 2, 11. — του θ. κ. π. ἡμων **V. 4** heißt übrigens nicht: Gottes, der zugleich unser Vater ist, (dies wäre θεου πατρος ἡμων), sondern: unseres Gottes und Vaters, dessen, der Gott und Vater, und zwar beides für uns, die Gläubigen ist. — Die ganze Erweiterung des apostolischen Grußes V. 4 f erklärt sich aus dem Zustande der galatischen Gemeinden, wie ihn Paulus nach dem Briefe selbst vor Augen hat. Der andringenden Verführung gegenüber hält er fest, daß Jesus Christus gemäß dem göttlichen Willen alles gethan hat, um aus der die alte Weltentwicklung beherrschenden, auch nach Eintritt des Heils nur in neuen Gestalten sich kundgebenden Macht des Abfalls, der Lüge und Sünde die Seinen, ihre Person und persönliche Entwicklung zu befreien.

V. 6—10. Auch der Eingang des Galaterbriefes unterscheidet dieses apostolische Sendschreiben von den meisten andern auf bemerkenswerthe Weise. Gewöhnlich beginnt Paulus mit dem Ausdrucke des Dankes gegen Gott für die den

Gemeinden verliehene Gnade; dies unterläßt er selbst im 1 Kor.-Briefe nicht, obwohl hier eine Reihe schreiender Mißstände zu rügen war. Allein wenn diese Gemeinde bei all ihren Mängeln und Flecken immerhin auf dem Grunde des Evangeliums Christi stand und sogar besonders reicher Geistesgaben sich erfreute: den Galatern gegenüber war es eben fraglich, ob sie noch jenen Grund behaupten werden, ob nicht der Abfall von der göttlichen Gnade in ihnen sich vollziehe. Das gerade, was der Apostel sonst mit beständiger Danksagung vor Gott anerkennt, dessen Erhaltung er durch die göttliche Treue verbürgt weiß, den christlichen Glaubensstand seiner Leser, sieht er hier durch menschliche Untreue in seiner Grundlage bedroht und gefährdet. Und so ist es nicht etwa nur die zeitweilige menschliche Erregtheit, welche ihn verhindert hätte, die sonst geläufige Eingangsformel zu gebrauchen (dies war jene Danksagung überhaupt nicht für ihn), sondern das Walten des heiligen Geistes Christi treibt ihn unmittelbar zur Anklage der Leser, nachdem er schon V. 5 für die geschichtlich vorhandene Erlösungsgnade Gott die Ehre gegeben. Seine Verwunderung, unwillige Befremdung vgl. Mrk. 6, 6; Joh. 7, 21 spricht er den Galatern aus, und θαυμαζω, nicht θαυμαζομεν vgl. V. 2 schreibt er vermöge des Uebergewichtes der eigenen apostolischen Persönlichkeit, wornach der Ausdruck seines Tadels die Zustimmung Anderer so wenig bedarf wie verschmäht. Μετατιθεσθε läßt sich als pass. oder als med. fassen vgl. 2 Makk. 7, 24: ihr werdet versetzt, übergeführt, lasset euch überführen, oder: ihr gehet über. Jedenfalls ist kein schlechthin leidentlicher, schuldloser Uebergang gemeint. Das praes. μετατιθεσθε, nicht μετετεθητε oder μετιθεσθε zeigt an, daß der Abfall noch nicht schlechthin geschehen war. Οὕτω ταχεως kann heißen: so schnell (nach kurzer Einwirkung der Verführer, in überstürzter, unbesonnener Weise

vgl. Luk. 16, 2; 2 Thess. 2, 2; 1 Tim. 5, 22) oder: so bald (nach der Anwesenheit des Apostels bei ihnen, oder nach ihrer Bekehrung vgl. 1 Kor. 4, 19; Phil. 2, 19. 24). Das folgende ἀπο του καλεσαντος scheint den Gedanken nahezulegen, daß es die Berufung d. h. Bekehrung der Galater sei, worauf jenes οὑτω ταχεως zurückweise. Allein es ist fraglich, ob ταχεως die Bedeutung „bald" jemals in Bezug auf etwas schon Eintretendes oder Eingetretenes, nicht nur auf ein Künftiges habe; mit Sicherheit können wir allein von der andern Bedeutung hier ausgehen. Dagegen die Einwendung, daß es noch befremdlicher wäre, wenn Leute, die schon lange in der Wahrheit gestanden, von ihr abfielen, ist nicht stichhaltig. Denn berechtigt wäre die Erwartung gewesen, daß der frische Eindruck der apostolischen Wirksamkeit sie in ihrem Glaubensstande festgehalten hätte; die bloße Länge der von der Bekehrung an verstrichenen Zeit bürgt noch nicht für tieferes Einwurzeln in der einmal empfangenen Wahrheit. Bedenken wir ferner, welchen Anfangspunkt der Briefsteller wohl im Auge gehabt habe, wenn er die schlimme Wendung als eine rasch erfolgte oder schnell verlaufende bezeichnet, so ist es natürlicher anzunehmen, daß er auf die Zeit seiner letzten persönlichen Berührung mit den Lesern, als daß er auf die des Auftretens der Irrlehrer zurücksehe. *Οὑτω ταχεως*, mit „so schnell" übersetzt, würde also dem Sinne nach in die Bedeutung „so bald" übergehen. Wenn aus dem Verfolge des Briefes hervorgehen sollte, daß derselbe eine zweimalige Anwesenheit des Apostels in Galatien voraussetzt, so liegt es weit näher auf die zweite, als auf die erste, die Bekehrung der Leser das οὑτω ταχεως zu beziehen, zumal da die Berufung 1 Thess. 2, 12; 5, 24 als ein fortlaufendes Gotteswerk gedacht wird, Gott ὁ καλεσας heißen kann mit Bezug auf wiederholte Einwirkung des Apostels. Würde freilich der Briefsteller bei dem οὑτω ταχεως nur den Eintritt der Verführer

im Auge haben, so wäre über das Zeitverhältnis zwischen der persönlichen Berührung des Apostels mit den Galatern und der Abfassung seines Briefes aus dieser Stelle gar nichts zu entnehmen.

Χριστου kann sprachrichtig mit *του καλεσαντος* zusammen genommen werden vgl. 1 Petr. 1, 15; besser jedoch wird es mit *ἐν χαριτι* verbunden, da gemeinhin Gott als der Berufer erscheint Röm. 8, 30; 9, 11. 24; 1 Kor. 1, 9; 7, 15. 17; 1 Thess. 2, 12; 4, 7; 5, 24; 2 Thess. 2, 14; 2 Tim. 1, 9. Der göttliche Ruf, die Einladung zum Heil ergeht in der Gnade Christi, in seiner Lebensmacht, wie sie von der göttlichen Liebe für die Sünderwelt aufgeschlossen worden; Mittel und Werkzeug der Gnade ist hierin das Evangelium 2 Thess. 2, 14; Apg. 14, 3; 20, 24. 32. Daher wird als Gegensatz der Berufungsgnade *ἑτερον εὐαγγελιον* genannt, eine andere, vom Evangelium Christi verschiedene Heilsbotschaft vgl. 2 Kor. 11, 4.

V. 7. *Ἑτερος* und *ἀλλος* unterscheiden sich so, daß letzteres Wort den Andern vorwiegend nur als einen Zweiten, Weiteren meint, ersteres zugleich als einen Andersartigen vgl. Apg. 4, 12; 1 Kor. 15, 40 f. Hienach ergiebt sich folgender Sinn: das vom Gnadenwort Christi verschiedene *(ἑτερον) εὐαγγελιον* ist doch kein zweites, neben das Eine zu stellendes, mit ihm unter einen Begriff zu befassendes. Diese feine Beziehung zwischen *ἑτερον* und *ἀλλο* geht verloren bei der Erklärung: dies ist nichts anderes, als daß Etliche sind u. s. w.; dies andere Evangelium ist nur eine Verkehrung des ächten. Dann wäre auch *εἰ μη ὁτι* — zu erwarten vgl. 2 Kor. 12, 13. *Εἰ μη* fassen wir wie Mrk. 6, 5: außer daß, außer insofern als —. Nur in dem Sinne stellt sich das *ἑτερον εὐαγγ.* (freilich etwa unter dem Scheine des unschuldigen Zusatzes) neben das erste und Eine als ein zweites, daß welche die

euch Verwirrenden sind vgl. Kol. 2, 8; Luk. 18, 9; Joh. 5, 32; Winer S. 100 und das Evangelium Christi verkehren wollen: nur misbräuchlich kann es ein Evangelium heißen, da es vielmehr Verwirrung anrichtet und das wahre Evangelium zu zerstören sucht, es ist ein falsches, ist kein Evangelium. Verwirrung Apg. 15, 24 ist da; die bestimmt als vorhanden gedachten Verwirrer jedoch (οἱ ταράσσοντες) will der Apostel nicht näher bezeichnen (τινες, öfters von Irrlehrern 1 Kor. 15, 12; 1 Tim. 1, 3. 6. 19). *Το εὐαγγ. τ. Χριστου* ist allgemein die dem Gesalbten zugehörige Heilsbotschaft; der einfache gen. befaßt eine Mehrheit von Beziehungen, so daß hier Christus zugleich als Inhalt und als Stifter des Evangeliums verstanden werden kann; der Zusammenhang entscheidet nicht für die erstere Annahme, da V. 6 die Gnade Christi der wirksame Grund des göttlichen Rufes ist vgl. V. 12. — Aber

V. 8 f. wer es auch sein mag, der ein anderes Evangelium bringt, er sei verflucht! Nicht nur wenn τινες, sogar wenn wir selbst, d. i. der Apostel und V. 2 seine Amtsgehilfen, oder ein Engel vom Himmel euch Evangelium predigen sollte (der Fall ist als ein möglicher gesetzt, daher conj.) über das hinaus, was wir euch verkündigt haben (zu παρα vgl. Winer S. 360 und 1 Kor. 3, 11: das „über" und „wider", das Hinzuthun und Hinwegthun 5 Mose 4, 2; 12, 32 ist hierin begriffen): ἀνάθεμα ἐστω. Die hellenistische Form des attischen ἀνάθημα bezeichnet ebenfalls das Weihgeschenk Luk. 21, 5, steht aber biblisch für חֵרֶם, was Verschluß, Absonderung, Weihung und das Geweihte selber bedeutet, jedoch im bestimmten Sinne der unlösbaren Verhaftung und der Todes-Verhängung über die so geweihten Menschen 3 Mose 27, 28 f. Dem Bann verfielen nach 5 Mose 13, 12 ff die, welche durch Abgötterei das Grundgesetz des alten Bundes

übertraten; er ist Heiligung des Unheiligen durch Uebergabe ins göttliche Zorngericht. Dies ist festzuhalten für den Gebrauch des Wortes *ἀνάθεμα* in den Schriften des neuen Bundes: wir haben weder ein bloßes Sterben noch den bloßen Ausschluß von der Gemeinde zu verstehen, was beides für einen *ἀγγ. ἐξ οὐρ.* keinen Sinn hätte, sondern den Heimfall an das göttliche Gericht, wie es zunächst als Lostrennung von der Gemeinschaft Christi sich darstellt (*ἀνάθεμα ἀπο Χρ.*) Röm. 9, 3; 1 Kor. 16, 22. Daß nun die harte Rede im nachdrücklichsten Ernst einhergehe, nicht als Eingebung augenblicklichen Unwillens, vielmehr als wohlbedachter Ausdruck der tiefsten und beharrlichsten Ueberzeugung erscheine, wiederholt sie der Apostel

V. 9 unter Hinweisung nicht auf V. 8, in welchem Falle *προ* — und *ἀρτι* müßig wären, sondern auf einen früheren mündlichen Ausspruch, welcher nach den Apg. 15 geschilderten Vorkommnissen sich leicht erklärt. Die zweite Form des Satzes unterscheidet sich von der ersten besonders dadurch, daß der Fall des Auftretens irgend eines Irrlehrers als ein thatsächlicher gesetzt wird (*εἰ τις — εὐαγγελίζεται*). Über *παραλαμβανειν* vgl. 1 Kor. 15, 1 und 1 Thess. 2, 13. — Zum rechten Verständnis des scharfen Wortes V. 8 f ist vor allem zu bemerken, daß der Apostel, indem er das von ihm verkündigte Evangelium als unüberschreitbares Gesetz für alle christliche Glaubenspredigt mit abschneidender Strenge geltend macht, keineswegs ein ihm persönlich Eigenes verficht, seine Auffassung der Heilswahrheit zur allein gültigen erheben, persönliche Unfehlbarkeit ansprechen will. Denn zu allererst setzt er die Möglichkeit, daß er selber ihnen ein anderes Evangelium predige: gelten soll hienach nicht, was er sagt, schlechthin weil er es sagt, sondern, was er gesagt hat, sich bewußt ist bezeugt zu haben in sittlich

bedingter Gebundenheit durch den Geist Christi vgl. V. 11 f. Alles Ansehen menschlicher und übermenschlicher Wesen, irdischer und himmlischer Geschöpfe wird niedergeschlagen: was den Lesern freilich nur in Vermittlung eines menschlichen Zeugnisses geschichtlich zugekommen, das hat seine heilige, schlechthin unverbrüchliche Glaubensbedeutung, wie schon aus V. 1. 6 f erhellt, doch nur darin, daß es das Selbstzeugniß Jesu Christi und in ihm Gottes des Vaters ist. Nehmen wir hinzu, daß die Heilswirksamkeit dieses Wortes dem Apostel feststand durch Erfahrung an der eigenen Person und an Anderen, so mußte ihn die Liebe dringen, zum Heil der Seelen jede Verfälschung desselben als ein verderbliches Werk aufs schärfste zurückzuweisen. So ist es der Eifer um Gottes und Christi Ehre und um der Menschen Seligkeit, der aus dem Apostel redet, und gerade in dem strengen, abstoßenden Ernst wider das Verkehrte erprobt sich die heilige Liebe zur Wahrheit, ihre Reinheit und Stärke vgl. Röm. 12, 9. Paulus schreibt allerdings nicht ἀνάθεμα ἐστι, sondern ἔστω, d. h. er verkündigt nicht bloß den göttlichen Fluch, wie er auf jede Abweichung vom Evangelium Christi gelegt ist, sondern verhängt ihn selber; dies jedoch nicht von sich aus, vielmehr in apostolischer Vollmacht, im Geiste Christi, der in ihm redet vgl. 2 Kor. 13, 2 f; 1 Kor. 5, 3—5; Joh. 20, 22 f. Der Fluch erscheint als Inhalt des apostolischen Willens, wie er mit dem geoffenbarten göttlichen Willen einig ist, nicht nur als Gegenstand des apostolischen Wissens. Der Sinnesunterschied beider Ausdrucksweisen ist hienach nicht so groß, als man zunächst meinen könnte; ähnlich kann zu ᾧ ἡ δοξα V. 5 ebensowohl nach 1 Petr. 4, 11 ἐστιν, wie ἐστω ergänzt werden.

V. 10. Dem ἀρτι παλιν λεγω V. 9 entspricht ἀρτι γαρ πειθω; indem es eine Erklärung giebt, weshalb der Apostel

jetzt also rede: jetzt nämlich buhle er nicht um der Menschen Gunst. Dieser Gedanke wird aber in Form der Frage ausgesprochen, die Zustimmung der Leser wird herausgefordert: so verhalte es sich denn doch offenbar, unzweideutig! Dem jetzigen Verzicht auf Menschengunst steht also nicht ein wirkliches früheres Suchen derselben, sondern nur ein Verhalten gegenüber, wobei der Schein entstehen konnte, als ob sie der Apostel suchte vgl. Apg. 16, 3. Der Satz hat nicht den Sinn, unmöglich könne es jetzt seine Sache sein, menschlichen Beifall zu erstreben; zunächst wird nur gesagt, daß er in unleugbarer Thatsächlichkeit dies nicht thue, keineswegs jedoch, daß er es nicht thun könne und dürfe. Wenn Paulus nun so scharf redet, so erklärt sich dies daraus, daß er jetzt (der wirklich aufgetretenen Irrlehre gegenüber) doch wohl nicht Menschen für sich und sein Werk zu gewinnen strebt vgl. Apg. 12, 20; 14, 19, überhaupt nicht bei ihnen sich Geltung und Beifall zu verschaffen sucht, sondern Gottes Huld ihm anliegt in einer Weise, welche in den Augen der Leser von allem Verdachte der Menschengefälligkeit ihn reinigen sollte. Die innere Unvereinbarkeit nicht nur des ζητειν ἀνθρ. ἀρεσκειν, sondern auch des ἀρεσκειν ἀνθρ. als irgendwie erreichten Besitzes der Menschengunst mit dem Dienste Christi wird erst V. 10 b ausgesprochen, wobei das γαρ zwischen εἰ und ἔτι nach den bedeutendsten Handschriften zu tilgen ist. Noch im Genusse menschlichen Wohlgefallens, würde Paulus Christo nicht wahrhaftig angehören als dienstbares Eigenthum (δουλος). Wieder begegnet uns der Gegensatz Christi und der Menschen, jedoch in anderer Wendung wie V. 1: letztere sind gedacht nicht als geschaffene, sondern als sündige, ungöttliche Wesen. Demgemäß kann ihnen das ächt Göttliche, ein wahrhaftiger Knecht Christ nicht gefallen vgl. Joh. 15, 19; 1 Joh. 3, 13; Luk. 6, 22 f. 26; 1 Thess. 2, 4; 1 Kor. 4, 9—13. Der Apostel

konnte wohl den Menschen zu Gefallen sein im Dienste Christi und seines Evangeliums 1 Kor. 9, 19—23; 10, 33 vgl. Röm. 15, 1—3; aber mit schneidendem Ernste trat er auf, sowie der Dienst Christi und der Menschen Sinn wider einander waren. Eben darin, daß er *Χριστου δουλος* ist, heißt er selber uns die Rechtfertigung des Urtheilsspruches suchen, den er V. 8 f gethan hat.

Nachdem der Apostel im Eingang V. 6—10 seine Anklage gegen Verführte und Verführer und sein Urtheil über letztere als treuer Knecht Christi ausgesprochen, schreitet er

V. 11 f zu dem Hauptsatze seines Briefes fort, worin er darlegt, was es um das von ihm verkündigte Evangelium sei, wie es sich mit dessen Ursprung verhalte. Neben *δε* ist die Lesart *γαρ* nicht unbezeugt; der Zusammenhang entscheidet nicht, indem die folgende Kundgebung vgl. 1 Kor. 12, 3; 15, 1; 2 Kor. 8, 1 entweder als Weiterführung des Gedankens oder als Begründung des V. 6 ff Gesagten sich denken läßt. Der Apostel führt seine Aussage ein als einfache Kundgebung, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, wieviel die Leser von ihrem Inhalt bereits gehört und erfahren haben mochten: er will in ihnen einen neuen Boden der Erkenntnis legen allen Verdrehungen gegenüber. Der Wiederanknüpfung des alten Verhältnisses, worin er als Zeuge, Lehrer und Führer zu ihnen stand, dient auch die zuerst hier im Brief auftretende Anrede *αδελφοι*. Sein Evangelium ist nicht *κατ' ἀνθρωπον* vgl. Röm. 3, 5; 1 Kor. 3, 3; 9, 8; 15, 32; 1 Petr. 4, 6, nach Menschenart, von einer dem Wesen irgend welches Menschen vermöge des Ursprunges aus ihm entsprechenden Beschaffenheit vgl. 1 Kor. 2, 4 f; denn

V. 12 er hat es nicht von einem Menschen empfangen (vgl. zu V. 9) noch gelernt vgl Winer S. 436 f, hat es nicht durch einfache Mittheilung oder eingehende Belehrung mensch-

licherseits erhalten. Genauer heißt es *οὐδε γαρ ἐγω* — denn auch ich nicht, sowenig wie die andern Apostel, oder: denn nicht einmal ich, wiewohl der geringste unter den Aposteln 1 Kor. 15, 9. Empfangen und gelernt hat Paulus sein Evangelium *δι' ἀποκ. Ἰ. Χρ.*, dadurch daß er ihm Enthüllung gab. *Ἀποκαλυψις* und *διδαχη* schließen einander nicht aus 1 Kor. 2, 10—13; Joh. 14, 26, und *διδασκεσθαι* kann wie *μανθανειν* 2 Tim. 3, 14 mit *παρα* verbunden werden. Der Gegensatz *παρ' ἀνθρωπου* zeigt, das Christus als *ὁ ἀποκαλυψας*, nicht *ἀποκαλυφθεις* gedacht wird vgl. 2 Kor. 12, 1; Offb. 1, 1.

Die Thatsache aber, worauf hier der Apostel hinweist, läßt sich zum wenigsten nicht einschränken auf jene Erscheinung des auferstandenen und himmlisch erhöhten Christus, welche allerdings für ihn so entscheidende Bedeutung hatte 1 Kor. 9, 1; 15, 8; Apg. 9, 3—6. 17; 22, 6—10. 14; 26, 12—18, noch auf die Apg. 22, 17—21; 2 Kor. 12, 2—4 berichteten Offenbarungen. Denn die Erscheinung bei Damaskus, so mächtig sie den bisherigen Verfolger der Gemeinde vom himmlischen Leben des Gekreuzigten überzeugte, gab ihm noch kein Evangelium, kein Lehrzeugnis, führte ihn nicht unmittelbar in das Ganze der Glaubenserkenntnis ein, welches zu dem Ende sein Eigenthum werden mußte; und ebensowenig werden jene andern, zudem spätern Offenbarungen in der Weise uns geschildert, daß ihnen diese Wirkung beigelegt werden könnte. Wer annehmen will, daß für Paulus der Inhalt seines Evangeliums im Anschluß an jenes grundlegende Ereignis (das allerdings vgl. 1 Kor. 1, 7 *ἀποκαλυψις Ἰ. Χρ.* heißen könnte, wiewohl in diesem Falle Christus gegen den Zusammenhang als der Geoffenbarte zu denken wäre vgl. Luk. 17, 30) rein auf dem Wege des eigenen Nachdenkens, der eigenen Schriftforschung, oder gar mit Hilfe der von der Gemeinde

ihm zukommenden Ueberlieferung entstanden sei, — der verwickelt sich in unlösbaren Widerspruch mit der ausdrücklichen Versicherung des Apostels, wornach er sein Evangelium, dessen gesamten Inhalt nicht von Menschen überkommen hat, wornach Enthüllung Christi nicht nur als Thatsache zum eigenen Forschen ihn angeregt, sondern ihm sein Evangelium gegeben, überliefert, ihn unterwiesen, sein Denken, seine volle geistige Selbstthätigkeit zwar angesprochen, aber auch in Form der Belehrung geleitet und getragen hat. Wer Paulus nach Worten Jesu Umfrage halten, wer ihn nach Jerusalem reisen läßt vgl. V. 18, nicht nur um den Apostel Petrus, sondern um durch ihn die Geschichte Jesu kennen zu lernen, und darauf sein Evangelium gründen will, der macht ihn — zum Lügner V. 20; denn Selbsttäuschung wäre in dem Fall unmöglich anzunehmen! — Der bestimmten Aussage des Apostels gegenüber bleibt uns nur das Zugeständnis, es habe für ihn, allerdings im wesentlichen Zusammenhange mit der Selbstdarstellung des Herrn auf dem Wege nach Damaskus, sowie auch mit der in dieser Stadt empfangenen Taufe vgl. Apg. 9, 17 mit 1 Kor. 2, 10—13, eine Enthüllung der Heilswahrheit stattgefunden, welche der erhöhte Christus im heiligen Geiste selber ihm vermittelte vgl. Joh. 16, 13—15. 25; Offb. 1, 1. 10 ff; 2, 7. 11. 17. 29 mit 1, 8. 12. 18. Nur so kann die apostolische Begabung und Ausrüstung, wie sie in Paulus war, seinem Zeugnisse gemäß als unmittelbares Werk Jesu Christi erscheinen. Ja wir werden uns nicht bedenken dürfen, jene „Worte des Herrn", auf welche der Apostel sich beruft 1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 7, 10; 9, 14; 11, 23—25; 14, 37, aus eben dieser ἀποκαλύψεις herzuleiten. Denn so unverfänglich es scheinen mag, daß Paulus vieles Einzelne aus dem Munde derer, die vor ihm in Christo gewesen, erfahren habe, sowenig wir sonst für das, was anderswie erkannt

werden kann, eine besondere göttliche Enthüllung verlangen dürfen: bei all dem, was Paulus nun einmal giebt als Bestandtheil seines Evangeliums, tritt uns auch sein alle menschliche Mittheilung ausschließendes Zeugnis entgegen; und überdies ist leicht wahrzunehmen, welche Bedeutung der so nachdrücklich bezeugten Thatsache, diesem außerordentlichen Weg des Herrn zukommt: es galt die völlige Gleichstellung des später berufenen Apostels Paulus mit den früher bestellten in Absicht auf die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zur Person Jesu Christi.

Mit **V. 13** beginnt die Darstellung einer Reihe geschichtlicher Thatsachen aus dem eigenen Lebensgange des Apostels, welche jedenfalls weit ins zweite Kapitel hineinreicht. Wenn die V. 12 und noch einmal, aber nur nebensätzlich V. 15 f hervorgehobene Grundthatsache der ἀποκαλυψις gerade wegen ihrer Unmittelbarkeit lediglich ein Gegenstand einfachster Bezeugung werden konnte, so unterscheiden sich von ihr diese andern Thatsachen, indem sie äußerlichgeschichtlicher Art sind, das Verhältnis des Apostels zu andern Menschen betreffen. Da er sie nur schlicht erzählt, so bleibt uns die Aufgabe, zu ermitteln, in welcher Beziehung dieselben zu seinem schriftstellerischen Zwecke stehen. Zunächst aber liegt es, sie darauf anzusehen, ob nicht der ganze Bericht mit V. 12 zusammenhänge als geschichtlicher Nachweis des dort ausgesprochenen Hauptsatzes.

Bei **V. 13 f** ist dies wegen des ἠκουσατε γαρ unverkennbar. Der Apostel erinnert die Leser an seinen ihnen bekannten vormaligen Wandel im Judenthum vgl. Phil. 1, 26; Winer S. 123 f. Ἰουδαισμος ist die Ausprägung jüdischer Volksthümlichkeit, wie sie einerseits freilich durch die Einwirkungen der alten Bundes-Offenbarung

bestimmt war, andrerseits jedoch und überwiegend von menschlicher Eigenheit ausgieng. Zwei Punkte hebt der Apostel hervor: sein überaus heftiges Verfolgen und Zerstören der Gottesgemeinde und sein Ueberholen vieler jüdischer Altersgenossen im Judenthum, genauer im Eifern um die väterlichen Ueberlieferungen, d. h. im Pharisäismus als der Spitze des Judaismus Apg. 26, 5; Mat. 15, 1—9. — Wie verhält sich nun die Anführung dieser Thatsachen zum Vorhergehenden? Offenbar giebt sie keinen Beweis dafür, daß Paulus sein Evangelium durch Offenbarung Jesu Christi empfangen habe; denn abgesehen davon, daß Bekehrung und Amtsausrüstung bei ihm noch zu unterscheiden sind, wo wäre uns denn bewiesen, daß nur auf jenem besondern Wege ein Pharisäer und Christenfeind in einen Christen und Verkündiger heidenfreundlichen Evangeliums umgewandelt werden könne? Vielmehr: indem der Apostel seine ehemalige thätliche Feindschaft wider das Christenthum und den sie innerlich tragenden pharisäischen Eifer zeichnet, will er zeigen, wie unzugänglich er damals für alle menschliche Mittheilung und Belehrung in Betreff des Christenthums gewesen, wie fremd ihm so lange alle eingehende Erkenntnis desselben verbleiben mußte. Von dieser Zeit also gilt es entschieden: *παρ' ἀνθρωπου οὐκ ἐδιδαχθην*. In diesem Zustande traf ihn die göttliche Gnade, daher V. 13 f imperfecta. Einerseits folgt hieraus, daß der geschichtliche Nachweis, welchen Paulus mit den beiden Versen beabsichtigt, nicht in ihnen abgeschlossen ist; vollständig kann er durchs Nachfolgende erst werden. Andrerseits ist zu bemerken, daß der Apostel auch hier als das Wesentliche seines vorchristlichen Zustandes völlige Unkenntnis des Christenthums und den blindesten, entschiedensten Eifer um den hergebrachten jüdischen Gottesdienst wahrnehmen läßt, vgl. 1 Tim. 1, 13; Röm. 10, 2; Joh. 16, 2 f; Apg. 22, 3 f; 26, 9—11; 23, 1;

2 Tim. 1, 3, und hiedurch die Annahme schlechthin ausschließt, als ob seine Bekehrung schon in diesem Zeitraum durch Eindrücke von der Wahrheit des Christenthums und ein daraus erfolgtes Irrewerden an seinem bisherigen Weg, durch Gewissensunruhe auch nur sich vorbereitet hätte.

V. 15. 16ª gelangt Paulus zum großen Wendepunkt seines Lebensganges; allein leicht versteht es sich, daß er ihn zwar ausdrücklich erwähnen und nach seiner Entstehung und Bedeutung näher bestimmen, aber nicht selbständig einführen kann im Zusammenhange eines geschichtlichen Nachweises, wodurch eine wesentliche Seite eben dieses hochwichtigen Vorganges, der schon V. 12 bezeugte Empfang seines Evangeliums unmittelbar vom Herrn, erst seine weitere Bestätigung erhalten soll. Demgemäß finden wir die Thatsache in einem bloßen Neben- und Vordersatz ausgesprochen. Gott wird bezeichnet **V. 15** als (ὁ θεος ist unsicher) ὁ ἀφορισας με ἐκ κ. μ. μ. Er hat der Person des Apostels eine Sonderstellung gegeben vgl. Röm. 1, 1; Apg. 13, 2 von der Stätte ihres Lebensanfanges aus, dort also beginnend und fortfahrend in ihrem Lebenslauf (in ἐκ ist das ἐν mit eingeschossen Jes. 44, 24; 49, 5; Luk. 1, 15). Eben daraus, daß die Rede nicht weiter als bis auf den Lebensanfang zurückgeht, vgl. Jer. 1, 5, erhellt: wir haben hier an keine bloße Sonderbestimmung zu denken, sondern an die eigenthümliche Lebens-Ausstattung und -Führung, wie sie thatsächlich der werdenden und gewordenen Persönlichkeit im Blick auf die ihr zugetheilte Bestimmung zum Apostel Christi verliehen worden. — An ὁ ἀφορ. schließt sich als weitere Bezeichnung Gottes και καλεσας, worunter keine bloße Zutheilung des Berufes oder Zubereitung für ihn, nichts mit dem ἀφορισαι Zusammenfallendes, vielmehr nach dem durchgängigen Gebrauch des Wortes in den neuen Bundesschriften (auch Jes. 49, 1 läßt er sich festhalten) die

göttliche Ansprache, Einladung, Aufforderung zum Eintritt in den Beruf, meist wie V. 6 in den Heilsgenuß, hier zugleich ins Apostelamt zu verstehen ist. — *Δια τ. χαρ. αὐτου* verbinden wir mit *καλεσας*, nicht nur im Hinblick auf V. 6 und weil sonst das letztere Wort gar zu einsam stände, sondern weil der erstere Ausdruck, von *καλεσας* abgetrennt und mit dem Nachfolgenden verbunden, die Angabe des Inhaltes der göttlichen *εὐδοκια* eröffnete und hiedurch einen Nachdruck erhielte, wie er nur dem *ἀποκαλυψαι* vgl. V. 12 gebührt.

Deutlich wird nun hier unterschieden zwischen dem göttlichen *καλεσαι* und *ἀποκαλυψαι* und hiedurch nur unsere Auffassung der *ἀποκαλυψις Ἰ. Χρ.* V. 12 bestätigt, wornach sie mit der Erscheinung des Herrn (und diese allein läßt sich unter der göttlichen Berufungsthat verstehen) nicht zusammenfällt. Wir haben auseinander zu halten die Begabung des Apostels durch *ἀποκαλυψις* und die in ihr vorausgesetzte Berufung zum Apostel vgl. Mat. 4, 18—22; Mrk. 3, 13—19; Mat. 16, 17; 11, 25—27; Apg. 1, 2—5. 8. Beides aber wird gleichmäßig als unmittelbares Werk Jesu Christi dargestellt, wenn es schon V. 1 heißt, Paulus sei Apostel nicht durch einen Menschen, sondern durch ihn, den Herrn selber. Was von den ersten Aposteln gilt, daß Christus in seiner persönlichen Erscheinung sie bestellt hat, das gilt auch vom letzten; Paulus stützt 1 Kor. 9, 1 seine *ἀποστολη* eben darauf, daß er Jesum gesehen habe (*οὐκ εἰμι ἐλευθ.; οὐκ εἰμι ἀποστολος; οὐχι Ἰ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ. ἑωρακα;*), weil ohne solchen persönlichen Verkehr mit dem Herrn keine Gleichheit mit den ersten Aposteln stattgefunden hätte, obwohl Christus-Erscheinungen auch Nichtaposteln zu Theil wurden 1 Kor. 15, 6. Der Vorgang bei Damaskus ist also überwiegend unter den Gesichtspunkt der Apostel-Berufung, der unmittelbar persönlichen Anknüpfung des ganzen Verhältnisses zu stellen. Nach Apg.

9, 10 ff; 22, 12 ff tritt allerdings zu Damaskus als Werkzeug des Herrn Ananias ein, nicht aber um Saulus zum Apostel zu weihen, sondern nur um das Gesicht ihm wiederzugeben und die Taufe an ihm zu vollziehen vgl. Joh. 4, 2; Apg. 10, 48; 1 Kor. 1, 17. Der Unmittelbarkeit des Verhältnisses, wie sie der Apostel selber geltend macht, entspricht auch die Annahme, daß er die Worte Apg. 26, 16—18 wirklich aus dem Munde des erhöhten Christus vernommen habe, ungleich besser als die andere, daß ihm Ananias zuerst seine apostolische Bestimmung kundgethan hätte Apg. 22, 14 f und in der Rede vor Agrippa nur das mittelbar Vernommene mit dem unmittelbar Gehörten wäre zusammengezogen worden. Das Wort Apg. 9, 6; 22, 10 behält gleichwohl seinen guten Sinn und ist zudem in seiner Unbestimmtheit nicht auf Ananias Rede zu beschränken.

Betrachten wir nun den Vordersatz ὅτε κτλ. V. 15 im Ganzen! Für den blinden Verfolger kam ein Zeitpunkt, da Gott für gut fand seinen Sohn in ihm zu enthüllen, seine Unwissenheit dadurch aufzuheben und ihn zur Predigt des Evangeliums auszurüsten. In εὐδόκησεν ist der freie Gotteswille betont, woraus die That hervorgieng, der göttliche Gnadenwille (auch insofern ist die Verbindung des διὰ τ. χαρ. αὐτοῦ mit dem von εὐδοκ. abhängigen ἀποκαλ. unpassend); der Vollzug des Willens wird aber miteingeschlossen vgl. Röm. 15, 26; 1 Thess. 3, 1 f. Es heißt jedoch nicht: nachdem Gott Saulus abgesondert und berufen hatte, fand er für gut —; der aor. ist kein plusquamperf., sondern bezeichnet die einfache Vergangenheit der Thatsache ohne genauere Einordnung derselben in eine gewisse Reihe, und überdies lesen wir: ὁ ἀφορ. μ. καλ. εὐδοκ., d. h. Gott wird in seinem Gutfinden mit der Bestimmtheit gedacht, daß er absonderte, d. h. dem Sinne nach: abgesondert hatte, und daß er berief, im einzelnen Falle Berufer war, aber nicht nothwendig schon berufen

hatte. Der Apostel faßt den göttlichen Offenbarungswillen im Zusammenhange mit göttlichen Selbsterweisungen, ohne deren Gegebenheit Bestand und Vollzug desselben nicht zu denken ist, mit dem Walten Gottes über seinem natürlich-menschlichen Sein und mit dem göttlichen Gnadenruf. Einerseits ist die Offenbarung des Gottessohnes noch nicht abgeschlossen mit der göttlichen Berufungsthat, da vielmehr der Wille des Berufers auf sie erst hinzielt; andrerseits kommt sie auch nicht so äußerlich hinter dem Rufe her, daß dem Berufenen Christus noch nicht enthüllt gewesen wäre, vielmehr ordnet sich das καλεσαι der ἀποκαλυψις als nächstes Mittel ein. Ueber die Beziehung Gottes und Christi zur letzteren That vgl. das zu V. 1. 3 f Gesagte.

Nicht ἐμοι, sondern ἐν ἐμοι schreibt der Apostel, um die Innerlichkeit der Offenbarung, die Erfüllung und Durchdringung seines eigenen Wesens mit der Erkenntnis des Gottessohnes bestimmt auszusprechen. Ἀποκαλυψις ist überhaupt im Unterschiede von φανερωσις eine solche Offenbarung, wodurch das Göttliche nicht bloß der menschlichen Erkenntnis zugänglich, sondern unmittelbar auch erkannt wird vgl. Röm. 16, 25 f; 1 Kor. 2, 10 ff; Eph. 1, 17; 3, 3—5; Kol. 1, 26 f. — Völlig unstatthaft ist es, in diesem ἀποκαλ. ἐν ἐ. angedeutet zu finden, daß der Apostel selber seine Umwandlung aus einem Verfolger in einen Bekenner Jesu als einen ob auch irgendwie äußerlich veranlaßten, doch überwiegend der Innerlichkeit angehörigen Vorgang aufgefaßt wissen wolle. Paulus redet anderwärts bestimmt genug von der ihm gewordenen Erscheinung Christi als dem entscheidenden Grunde jener Umwandlung 1 Kor. 9, 1; 15, 8 und weist auch hier darauf zurück durch das vorangeschickte ὁ καλεσας. Ἐν ἐμοι ἀποκαλυψαι schreibt er jedoch, weil er nach dem Zusammenhange nicht bloß diese allerdings für sich schon überzeugende

Selbstdarstellung Christi meint, sondern das ganze darin begonnene, aber erst mit seiner inneren Erleuchtung und Ausrüstung zum Apostelamt abgeschlossene Gotteswerk. Daß jede Bekehrung sittlich vermittelt werden müsse, haben wir nicht so geltend zu machen, als ob der Mensch keine überwältigenden Eindrücke von außen und oben her empfangen dürfte, die Umkehr sich nur allmälich vollziehen könnte; wohl aber folgt auf die mächtigste Einwirkung immer eine sittliche Probe, wo der Mensch zur Treue oder Untreue gegen die ihm widerfahrene Gnade sich selber entscheiden muß.

Als der Zweck, wenn auch nicht ausdrücklich als der sofort kundgegebene Zweck der ἀποκαλυψις erscheint die Verkündigung des Evangeliums vom Sohne in der Völkerwelt vgl. Röm. 1, 5; Mat. 28, 18 f; Mrk. 16, 15; Luk. 24, 47; Apg. 1, 8. Ἵνα εὐαγγελίζωμαι praes., nicht aor. conj. vgl. Mrk. 3, 14; 8, 30 mit 7, 36; Joh. 15, 16; 2 Kor. 12, 7 f drückt aus, daß nach göttlicher Absicht Paulus erscheinen sollte, als der da predige, nicht (schließlich) gepredigt habe: die Predigt wird gedacht als die göttlich bezweckte dauernde Verrichtung des Apostels.

V. 16b. 17 zeichnet der Apostel sein eigenes Verhalten nach Empfang der göttlichen Offenbarung; und nach dem früher Gesagten ist hierin ein geschichtlicher Beleg seiner apostolischen Selbständigkeit zu suchen, wie er sie V. 12 bezeugt und V. 15 f in ihrem Ursprunge dargestellt hat: ihr haben seine weiteren Schritte entsprochen. Gewöhnlich erklärt man im Folgenden so, daß der Nachdruck auf die mit ἀλλα beginnende bejahende Doppelaussage V. 17b fällt. Allein dazu hat letztere allzu wenig Inhalt; der Apostel sagt ja nicht, wozu er jene Reisen gemacht habe, redet nicht von alsbaldiger Verkündigung des Evangeliums, so wenig an einen andern Zweck derselben zu denken ist Apg. 9, 19 ff: es kommt

ihm lediglich darauf an, sein alibi nachzuweisen, und der Nachdruck ist vielmehr auf die verneinende Doppelaussage zu legen. Sofort erwies der Apostel seine Unabhängigkeit, indem er *οὐ προσανεθετο σαρκι κ. αἱματι κτλ.* — *Προσανατιθεσθαι τινι* bedeutet „jemand so angehen *(προς)*, daß man ihm sich darlegt, mittheilt (*ἀνα* und med.), sich bei ihm befragt". *Σαρξ κ. αἱμα* ist die irdisch-körperliche Menschennatur, aber mit Einschluß der Persönlichkeit Joh. 1, 13, der ganze Mensch, wie er in sinnlicher Beschränktheit dem Geiste Gottes entfremdet ist Mat 16, 17; *ὁ ψυχικος ἀνθρωπος* 1 Kor. 2, 14; vgl. 3, 3. Weder an die eigene Natur scheint hier der Apostel zu denken, da es um den Ausschluß menschlicher Belehrung sich handelt, noch schon an die andern Apostel, diese *πνευματικοι ἀνθρωποι*. Allerdings aber zeigt er sich selbständig auch ihnen gegenüber, indem er ebensowenig hinweggieng (*ἀπηλθον* ist wohl gegen *ἀνηλθον* vgl. V. 18 vorzuziehen) nach Jerusalem zu ihnen; sondern wenn er hinweggieng, so war es nur nach Arabien, von wo er wieder nach Damaskus, an die Stätte des Offenbarungsempfanges zurückkehrte. Der minder genaue Lukas-Bericht Apg. 9, 19 ff wird aus dieser Stelle am besten so ergänzt, daß V. 19—22 vor den Aufenthalt in Arabien fallen, V. 23—25 ein nach dem neuen längeren Aufenthalte zu Damaskus eingetretenes Ereignis berichten vgl. V. 26. Daß Paulus die drei Jahre Gal. 1, 18 in Arabien zugebracht, also im Widerspruch mit Apg. 9, 23 auch das zweite Mal bloß kurze Zeit in Damaskus geweilt habe, folgt nicht aus Gal. 1, 17; ebensowenig, daß er in Arabien in stillem Nachsinnen das Alte und Neue vermittelt, oder daß er dort an die Heiden, nicht an die Juden Apg. 2, 11 sich gewandt habe. Allem nach war dem Verfasser der Apostelgeschichte die arabische Reise gar nicht und die Länge des Zeitraums zwischen der Bekehrung

und der ersten jerusalemischen Reise des Apostels nicht genauer bekannt; ein absichtliches Verschweigen der ersteren ihm zuschreiben, weil sie das unabhängige Auftreten des Apostels von Anfang bewiesen hätte (vgl. aber Apg. 9, 19 ff), heißt ihn dem Galaterbriefe gegenüber einer ebenso unverschämten wie unvorsichtigen Geschichtsfälschung beschuldigen.

V. 18. Paulus rechnete unverkennbar von dem großen V. 15 angegebenen Zeitpunkte aus, wenn er sagt, erst drei Jahre nachher sei er gen Jerusalem hinaufgegangen. Der Grund seines Weggangs von Damaskus und seines kurzen Aufenthaltes zu Jerusalem wird erzählt Apg. 9, 23—25; vgl. 2 Kor. 11, 32 f und Apg. 9, 29 f; 22, 17—21; hier lag zu dessen Erwähnung kein Anlaß vor. Dagegen wird die Apostelgeschichte ergänzt, indem Paulus hier seinem Zwecke gemäß darlegt, warum er vgl. Apg. 9, 26 von Damaskus vertrieben, gerade nach Jerusalem gekommen, und wie lange oder wie kurz er da geblieben. Er wollte *ἱστορησαι Πετρον*, bessere Lesart *Κηφαν* vgl. Joh. 1, 43; 1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5, den Apostel Petrus persönlich kennen lernen, und blieb bei ihm nur 15 Tage. Diese Zeit war freilich nicht so kurz, daß er von ihm keine Belehrung empfangen, kein Urtheil über seine *ἀποστολη*, sein *εὐαγγελιον* hätte einholen können. Was Paulus berichtet, das hat sein Gewicht darin, daß er den Zweck dieser jerusalemischen Reise ganz anders, rein persönlich bestimmt, und daß ein 15tägiger Aufenthalt, gleichviel wodurch er so kurz gerathen, nichts heißen kann für den, welcher seine apostolische Unabhängigkeit durch ein dreijähriges Fernebleiben von Jerusalem bewiesen, so lange kein Bedürfnis des Verkehrs mit den zuvor bestellten Aposteln empfunden hat.

V. 19. *Ετερον δε τ. ἀπ. οὐκ εἰδον* — warum fügt Paulus dies hinzu? etwa darum, weil er, um ein apostolisches Urtheil über sich und sein Evangelium zu

erhalten, die Apostel insgesamt hätte angehen, sehen und sprechen müssen? Schwerlich hätten ihm seine Gegner diesen Beweis gelten lassen bei dem großen Ansehen, worin Petrus auch als einzelner Apostel stand; schwerlich hegte der Briefsteller selbst einen Gedanken, welcher mit seiner Werthschätzung der Persönlichkeit gerade dieses Apostels V. 18 und der Art, wie er 2, 7 f von sich und Petrus allein redet, wenig übereinstimmt. Wir werden dabei stehen bleiben müssen, daß Paulus einfach darthun will, sein persönlicher Verkehr mit dem Kreise der προ αὐτου ἀποστολοι habe sich in sehr engen Grenzen bewegt. Genauer bestimmt wird hiedurch die Angabe Apg. 9, 27, wornach Paulus damals in den Apostelkreis überhaupt eingeführt worden vgl. Mat. 2, 20; Winer S. 158. Dies gilt auch für den Fall, daß hier wirklich ein zweiter Apostel genannt wäre, den Paulus zu der Zeit hätte kennen gelernt; προς τους ἀποστ. ist doch allgemeiner geredet. Allein daß Ἰακωβος ὁ ἀδελφ. του κυριου dem Apostel Paulus ebenfalls für einen Apostel im engeren oder weiteren Sinne gegolten hätte, ist eine unhaltbare Annahme. Sprachlich steht nichts der Auffassung entgegen, daß die durch εἰ μη eingeführte Ausnahme hier wie sonst häufig nicht in den Kreis hinein, auf welchen die Verneinung zunächst bezogen wird, sondern über denselben hinausfällt, wornach denn nicht bloß in diesem Kreise, sondern überhaupt nichts und niemand sonst Gegenstand der Bejahung wird, vgl. Mat. 12, 4; Luk. 4, 26 f; Apg. 27, 22; Offb. 9, 4; 21, 27. Wenn man aber einwendet, ob denn gesagt sein solle, daß Paulus überhaupt keinen Menschen zu Jerusalem gesehen habe, als Petrus und Jakobus, so ist es doch selbstverständlich, daß jenes „überhaupt" auch seine Schranken hat, der weitere Kreis nur das umfaßt, was im Vergleich mit dem engeren in Betracht kommt, hier also die Männer von Bedeutung, welche um jene Zeit in Jerusalem

weilten und wirkten vgl. 2, 2, deren Einfluß oder Urtheil einem weniger selbständigen Manne hätte angelegen sein können oder müssen. Nun berichten uns die Evangelien von Brüdern Jesu Christi Mat. 12, 46—50; 13, 55 f; Mrk. 3, 31—35; 6, 3; Luk. 8, 19—21; Joh. 2, 12; 7, 3—5, stellen sie, einen Jakobus voran, mit seiner Mutter zusammen und den Aposteln gegenüber; damit stimmt Apg. 1, 13 f; vgl. 1 Kor. 9, 5, so daß es als durchaus unstatthaft erscheint, Brüder Jesu im Kreise der zwölf Apostel aufzusuchen. Diese biblischen Angaben führen auch auf nichts anderes, als daß die Brüder des Herrn nachgeborene Söhne Marias aus ihrer Ehe mit Joseph seien.

Wer dennoch den hier als ἀδ. τ. κυρ. bezeichneten Jakobus unter die Apostel rechnen will, kann auf doppelte Weise sich zu helfen suchen, entweder den Ausdruck ἀδελφος oder den Apostelnamen in weiterem Sinne fassen. Neben Jakobus, dem Sohne des Zebedäus und Bruder des Apostels Johannes, den Apg. 12, 2 der König Herodes enthaupten ließ, erscheint in den Apostel-Verzeichnissen ein zweiter Jakobus, des Alphäus oder Klopas und einer Maria Sohn, ὁ μικρος Mat. 27, 56; Mrk. 15, 40; Joh. 19, 25; Mat. 10, 3; Mrk. 3, 18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13. Dieser Jakobus, der unter den Zwölfen war, soll nun ein Vetter des Herrn gewesen sein und deshalb sein Bruder im weiteren Sinne geheißen haben. Aber eine Verwandschaft von mütterlicher Seite ist nicht zu begründen aus Joh. 19, 25; vgl. Mat. 27, 56; Mrk. 15, 40, da genauere Vergleichung dieser Stellen und die Unwahrscheinlichkeit zweier Schwestern desselben Namens für die Annahme spricht, Salome, die Gattin des Zebedäus, nicht Maria, die des Alphäus, sei die Schwester der Mutter Jesu. Dagegen wird eine Verwandtschaft von väterlicher Seite durch Hegesippus bei Eusebius überliefert: Joseph, der Pflegevater des Herrn, und Alphäus

sollen Brüder gewesen sein. Allein zugegeben, daß der Vetter nach jüdischem Sprachgebrauch auch Bruder heißen konnte, wie läßt sich denken, daß *Ἰακ. ὁ τ. Ἀλφαίου* durch den Beinamen *ὁ ἀδ. τοῦ κυρ.* ausgezeichnet worden sei, wenn es doch, und zwar nach Apg. 1, 14 innerhalb der Gemeinde, einen Jakobus gab, der Bruder Jesu war im engeren, nächsten Sinne, und überdies noch unter den Aposteln einen Jakobus, der nach aller Wahrscheinlichkeit mit dem Herrn wenigstens ebenso verwandt war, wie sein Mitapostel Jakobus, des Alphäus Sohn? Mit gleichviel Recht wie diesen, könnte man Jakobus, Salomes Sohn, welcher zur Zeit der ersten Reise des Apostels Paulus nach Jerusalem noch lebte, in unserer Galaterstelle finden. — Der andere Ausweg ist, daß zwar anerkannt wird: Jakobus, Josephs Sohn, gehört im Unterschiede von Jakobus, Sohn des Zebedäus, und Jakobus, Sohn des Alphäus, nicht zu den Zwölfen; daß hingegen *οἱ ἀπόστολοι* mit Berufung auf 1 Kor. 15, 7; Apg. 14, 4. 14 hier im weiteren, den zuerst genannten Jakobus mitumfassenden Sinne verstanden werden sollen. Allein auch zugestanden, daß 1 Kor. 15, 7 Jakobus der Bruder des Herrn gemeint sei, sehen wir uns nicht genöthigt, zwischen ihm und „allen Aposteln" eine gegensätzliche Beziehung anzunehmen, ihn somit als einzelnen Apostel bezeichnet zu finden vgl. Mrk. 1, 5; Luk. 7, 35; Apg. 16, 26. 33, können vielmehr ebensowohl die Stelle so deuten, daß auf die dem Nichtapostel gewordene Erscheinung eine andere folgt, welche den Aposteln, und zwar ihnen allen geschehen ist, und daß Paulus nicht wieder *τοῖς δώδεκα*, sondern *τοῖς ἀποστόλοις* schreibt und *πᾶσιν* hinzufügt, weil er schon den Gegensatz 1 Kor. 15, 8 f, sich selber, der nicht zu den ursprünglich verordneten Zwölfen gehörte, sondern vereinzelt ihrer Gesamtheit nachkam, im Auge hat. Apg. 14, 4. 14 ist aus 13, 2. 4; vgl. 4, 36 f zu erklären. Namentlich

aber im Galaterbriefe hat Paulus vgl. 1 Kor. 12, 28; Eph. 2, 20; 4, 11; Röm. 1, 5 den Begriff der *ἀποστολή* von vornherein so scharf gefaßt, die unmittelbare Berufung und Begabung Jesu Christi und die damit gegebene Selbständigkeit so bestimmt als deren Erfordernis hingestellt, den früher berufenen Aposteln in solcher Gleichheit sich angeschlossen mit alleiniger Zulassung dieses Zeitunterschiedes V. 17, daß hier V. 19 an Gebrauch des Wortes *ἀποστολοι* in weiterem Sinne nicht gedacht werden kann. Nach dem allem haben wir vielmehr festzuhalten, daß Paulus hier sagen will, er habe damals außer Petrus keinen andern Apostel, sondern nur den allerdings in der Urgemeinde hochangesehenen Jakobus gesehen, welchen er aber eben deswegen als Bruder des Herrn bezeichnet, damit er als Nichtapostel erscheine, nicht mit einem der beiden gleichnamigen Apostel verwechselt werde.

V. 20 beruft sich der Apostel auf das Zeugnis Gottes für die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen vgl. 2 Kor. 11, 31. Zu dem *οὐ ψευδομαι* ist *αὐτα*, nämlich *ἁ γραφω ὑμιν*, zu ergänzen, zu *ἐνωπιον τ. θ.* entweder *ἐστιν* oder *γραφω*. Will man aber V. 20 nicht als eingeschobenen, der Vollendung des Berichtes voreilenden Satz ansehen, so gilt es festzuhalten, daß der geschichtliche Nachweis hier einen Höhe- und Wendepunkt erreicht hat. Nicht bloß die Natur, sondern auch die Bedeutung der V. 13—19 bezeugten Thatsachen bringt es mit sich, daß der Apostel sich gedrungen fühlt, seinem Zeugnis diese besondere Verstärkung beizugeben.

V. 21—24. Von Jerusalem aus, berichtet weiter der Apostel, sei er in die Landstriche Syriens und Ciliciens gekommen vgl. Apg. 9, 30; 11, 25 f. — **V. 22** sind die Gemeinden Judäas mit Ausschluß der jerusalemischen zu verstehen vgl. Joh. 3, 22 mit 2, 23 und Apg. 10, 39; 15, 23; dieser nämlich war er schon aus der Verfolgungszeit und

durch seinen neuerdings gemachten Besuch persönlich bekannt vgl. Apg. 9, 26—30. Dem hier Gesagten widerspricht Apg. 26, 20 keineswegs, denn dort ist der Wechsel des Ausdruckes (εἰς — vgl. Joh. 8, 26; Röm. 16, 26) zu beachten, wie auch Apg. 11, 30; 12, 25 heranzuziehen: außerdem würde die Apostelgeschichte schon sich selbst widersprechen. — Zu ὅτι κτλ. **V. 23** vgl. Röm. 3, 8; 2 Thess. 3, 10; Apg. 17, 3; 23, 22; zu ὁ διώκων κτλ. Winer S. 316. — Πιστις ist hier einfach als menschliches Verhalten zu fassen vgl. V. 13; Apg. 8, 3; 9, 21; 26, 11. — **V. 24.** Ἐδοξαζον κτλ: sie erkannten willig und freudig die Herrlichkeit Gottes an, wie sie in mir zur Offenbarung gekommen. Wenn der Apostel selber den Gemeinden Judäas gerade für die Zeit nach seinem ersten Besuche zu Jerusalem diese Stellung zu seiner Person beilegt (ἀκουοντες ἦσαν), so kann uns das Apg. 9, 26 von den Jüngern zu Jerusalem Gesagte nicht befremden oder verdächtig erscheinen.

Welche Bedeutung aber eignet den Versen 21—24 im Ganzen des geschichtlichen Nachweises, den der Apostel von V. 13 anführt? Wichtig ist vor allem, daß er nach kurzem Aufenthalte nicht nur von Jerusalem, sondern auch aus Judäa sich entfernt hat. Weiterhin jedoch will Paulus nicht den Gedanken aussprechen, daß er keine Bekanntschaft und Verbindung mit den Gemeinden dieses Landes, vollends keine Belehrung oder Beurtheilung, keine Anerkennung von ihnen gesucht habe; sondern dies ist der Sinn seiner Rede, daß ungeachtet seiner Entfernung aus dem Lande, also ungesuchter Weise, ohne persönliche Bekanntschaft mit ihm, vielmehr bloß (μονον δε vgl. Apg. 8, 16) auf die von Jerusalem sich ausbreitende Kunde hin die Gemeinden Judäas, die er V. 22 ausdrücklich als ἐκκλησιαι ἐν Χρ. bezeichnet, ihn als Verkündiger des Evangeliums, Empfänger der göttlichen Gnade

mit Lobpreisung Gottes anerkannt haben. Nach dem Abschlusse V. 20 gedenkt also der Apostel nicht weiter seine Unabhängigkeit von Menschen zu erweisen, wie er denn nicht sagt: die Gemeinden Judäas waren mir unbekannt, ich suchte sie nicht kennen zu lernen, sondern: ich war ihnen unbekannt; wobei noch zu bemerken, daß ein Suchen ihrer persönlichen Bekanntschaft noch kein Suchen der Belehrung von ihnen gewesen wäre vgl. V. 18. Vielmehr darauf kommt es dem Apostel an, daß er bei diesen Gemeinden schon damals in seiner apostolischen Selbständigkeit Geltung gefunden habe. Zugleich erhellt aber auch, daß Paulus, wenn ihm das Zeugnis der judenchristlichen Gemeinde Palästinas wichtig war, die in ihr verbreitete Lehre nicht als ἕτερον εὐαγγελιον ansehen konnte, vielmehr von dem Bewußtsein ausgieng, denselben Glauben zu verkündigen, um deßwillen er sie gerade zuvor verfolgt hatte.

Cap. II.

In 2, 1—10 haben wir den Bericht des Apostels über seinen abermaligen Aufenthalt zu Jerusalem nach 14 Jahren.

Δια steht hier in der Bedeutung „nach" („14 Jahre" nicht „durchlaufend", sondern „durchlaufen habend") vgl. Mrk. 2, 1; Apg. 24, 17; 5 Mose 9, 11 LXX; Winer S. 340. — Παλιν nöthigt uns keineswegs, diese Reise nach Jerusalem als die erste und nächste nach der 1, 18 erwähnten zu denken vgl. Mat. 26, 42. 44. Es läßt sich auch nicht sagen, daß Paulus keine Reise nach Jerusalem übergehen durfte, wenn er nicht dem Verdachte sich aussetzen wollte, doch einmal dort Belehrung empfangen zu haben und hievon absichtlich zu schweigen. Denn zum ersten haben wir gesehen, wie schon für den ersten jerusalemischen Aufenthalt jener Verdacht hauptsächlich dadurch entfernt wird, daß derselbe nicht alsbald nach der Bekehrung des Apostels, vielmehr drei Jahre hernach erst stattgefunden 1, 17 f; eben damit ist er für jeden späteren, erwähnten oder nicht erwähnten, zum voraus abgeschnitten, da sie alle ein noch längeres selbständiges Wirken des Apostels voraussetzen. Zum andern hat sich gezeigt, daß mit 1, 21 ff eine Thatsache hervortritt, welche nicht die Unabhängigkeit des Apostels darlegt, sondern die ihm in seiner Unabhängigkeit gewordene Anerkennung: aus diesem neuen Gesichtspunkt ist nicht die Aufzählung aller jerusalemischen Reisen zu erwarten, sondern nur die Hervorhebung desjenigen Verkehrs mit der Urgemeinde, welcher sie bestimmt in solcher Stellung zu Paulus

erscheinen läßt. Wenn unser Brief einen zweimaligen Aufenthalt des Apostels in Galatien voraussetzt, also nach Apg. 18, 23 geschrieben ist, so hatte er zufolge der Apostelgeschichte bis dahin schon viermal Jerusalem besucht Apg. 9, 26; 12, 25 vgl. 11, 30; 15, 4; 18, 21 f. Nehmen wir an, 12, 25 sei ungenau berichtet, Paulus wirklich etwa nur ins jüdische Land, nicht nach Jerusalem gekommen, und weiter falle Apg. 15 mit Gal. 2 zusammen, so bleibt immer noch die Reise 18, 22 in unserem Brief unerwähnt. Sagt man dagegen, Paulus schweige von ihr, weil er zuvor schon die vollste Anerkennung seiner Mitapostel erhalten, so ist zu bemerken, daß er nach Gal. 1, 21—24 den Judenchristen Palästinas noch viel früher als Verkündiger des Evangeliums gegolten hat, und der Gedanke an Empfang apostolischen Unterrichtes für den Aufenthalt in Jerusalem, welcher nach der Apostelgeschichte als der zweite gezählt werden muß, mit wesentlich demselben Rechte hinwegfällt, wie für denjenigen, welcher dort als der vierte erscheint. Die Reise Apg. 11, 30; 12, 25 ist einerseits Gal. 2 nicht gemeint; dies geht schon aus der Zeitbestimmung δια δεκατεσσ. ἐτ. hervor. Denn die Zeit jener Reise läßt sich vom Tode des Königs Herodes Agrippa und von der Hungersnoth unter Claudius aus feststellen (etwa 44 n. Chr.); wer nun aber um 14 Jahre zurückrechnet, kommt auf einen Anfangspunkt, von welchem Paulus in diesem Zusammenhange jedenfalls nicht ausgegangen sein kann. Andrerseits war jene Reise nicht von der Art, daß er Grund gehabt hätte, im Galaterbrief ihrer zu gedenken. Wohl kam er mit den Gemeinden Judäas und sogar mit der zu Jerusalem in Berührung, mag hiebei erfahren haben, wie jene bisher schon über den ihnen persönlich Unbekannten gedacht hatten; allein der Zweck des ganzen Aufenthaltes war die Ueberbringung einer Steuer, wozu ihn und Barnabas das Vertrauen

der Gemeinde zu Antiochia abgeordnet hatte. Ueber die Aufnahme, welche sie fanden, sagt Lukas nichts, und vermuthlich trafen sie in Jerusalem keinen Apostel Apg. 12, 2. 17. — So käme bei Vergleichung der Apostelgeschichte mit Gal. 2 zunächst die Reise Apg. 15 in Betracht; und für sie spricht zum voraus die große Unwahrscheinlichkeit, daß Paulus einen Aufenthalt zu Jerusalem übergangen hätte, wo die Nothwendigkeit der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung für die Gläubigen aus den Heiden verhandelt und hierüber im Sinne seines Evangeliums entschieden worden ist. Aus der Zeitbestimmung „nach 14 Jahren" vermögen wir hiebei nichts Gewisses zu entnehmen; dazu müßte vor allem der Zeitpunkt der Bekehrung des Apostels sicher bestimmt werden, und dies ist unmöglich bei dem Dunkel, welches über dem Verhältnisse des Königs Aretas zur Stadt Damaskus 2 Kor. 11, 32 f schwebt. Weiter jedoch ist nicht einmal dies zur vollen Gewißheit zu erheben, ob der Apostel die 14 Jahre von seiner Bekehrung oder von seiner ersten jerusalemischen Reise an zähle, ob also zwischen Gal. 1, 15 und 2, 1 nur 14 oder 17 Jahre liegen; und gerade drei bis vier Jahre sind es wieder, in deren Raum nach allgemeiner Annahme die dritte und vierte jerusalemische Reise hineinfallen. Das ἐπειτα 2, 1 läßt sich zwar beziehen auf ἐπειτα 1, 21, ebensowohl jedoch, sofern es ein abermaliges Hinaufgehen nach Jerusalem einführt, auf ἐπειτα 1, 18, und zwar so, daß die Rechnung denselben Ausgang nimmt: drei Jahre hernach, und wieder 14 Jahre hernach zog ich hinauf; der Beginn eines neuen Abschnittes 1, 21 verbietet keineswegs die engere Verbindung der beiden jerusalemischen Reisen und der auf sie bezüglichen Zeitbestimmungen.

Ueber Βαρναβας vgl. Apg. 4, 36 f; 9, 27; 11, 22—26. 30; 12, 25; 13, 1—15. 41. Daß nach seiner Trennung von Paulus noch ein gemeinsames Reisen und Wirken beider

stattgefunden hätte, davon finden wir keine Spur; 1 Kor. 9, 6 beweist nichts; und so finden wir uns auf Apg. 15, 2 hingewiesen. *Συμπαραλαβων κ. Τ.* deutet übrigens nicht nothwendig an, daß Paulus noch andere Begleiter außer Barnabas und Titus gehabt habe; vgl. Apg. 15, 37, wo *συμπαραλαβειν και* zu lesen ist und vorerst nur Markus, noch nicht Silas in Betracht kommt. Der Sinn ist: indem ich auf- und mit mir nahm wie Barnabas so auch Titus. — Abgesehen vom Tit.-Brief und 2 Tim. 4, 10 erscheint Titus bloß hier und im 2 Kor.-Briefe, nicht in der Apostelgeschichte; denn daß er eine Person sei mit dem korinthischen Judengenossen Titus Justus Apg. 18, 7 (wenn da überhaupt so zu lesen), demnach nicht schon Apg. 15, sondern erst Apg. 18, 22 mit Paulus könne gen Jerusalem gezogen sein, ist eine völlig grundlose Annahme, da im Gegentheil 2 Kor. 7, 14; 12, 18 dafür sprechen, daß er kein Korinther war. Nach Gal. 2, 3 war er ein Heide von Geburt; nach Tit. 1, 4 durch den Apostel selber zum Glauben gekommen. — Mit dem vorläufigen Ergebnisse, daß eher an Apg. 15 zu denken sei, folgen wir nun dem apostolischen Bericht V. 2 ff und bringen die Vergleichung und Entscheidung am Schlusse nach.

V. 2. *Ἀνεβην δε κατ' ἀποκαλυψιν* — schreibt Paulus und fügt hiemit eine Bestimmung ein, welche auch ohne irgend welche nähere Angaben über diese (ohne Zweifel ihm selber zu theil gewordene) Offenbarung im Zusammenhange seiner Darlegung sehr bedeutsam ist. Offenbarung Jesu Christi war es, was ihn so stellte, daß er nicht nach Jerusalem hingieng, um dort sein Evangelium vorzulegen; und wieder war es nur Offenbarung, Anweisung des Herrn selber, was ihn bestimmte, nach so vielen Jahren selbständiger Wirksamkeit den Schritt zu thun, welchen er damals nicht gethan hatte: *και ἀνεθεμην αὐτοις* (vgl. 1, 16 *εὐθεως*

οὐ προσανεθεμην) το εὐαγγελιον κτλ. vgl. noch Apg. 25, 14. Αὐτοις geht auf Ἱεροσολ. V. 1 zurück und bezeichnet die zu Jerusalem, nämlich die Gläubigen daselbst vgl. 1, 23 mit 22; Winer S. 555 f. Das folgende κατ' ἰδιαν δε τοις δοκουσι ist nicht aufzufassen als nachträgliche genauere Bestimmung des ἀνεθεμην αὐτοις — der Gemeinde zu Jerusalem oder vielmehr, und zwar den Angesehenen. Denn vgl. Mrk. 4, 34 κατ' ἰδιαν steht ja voran als Gegensatz der Gemeinde und ihrer öffentlichen Versammlung, weist auf ein anderes, abgesondertes Zusammensein. Jener Gedanke forderte den Ausdruck: ἀνεθεμην δε vgl. Joh. 21, 1; Jak. 1, 6; Röm. 9, 30 τοις δοκουσι κατ' ἰδίαν. Ueberdies zeugt der weitere Bericht für eine zwiefache Darlegung. Οἱ δοκουντες sind nach allgemein griechischem Sprachgebrauche die Angesehenen, Geltenden. Es ist kein Grund ersichtlich, weshalb zu κατ' ἰδ. κτλ. nicht ἀνεθεμην το εὐαγγ. ὁ κτλ. ergänzt und die Worte μηπως κτλ. nicht auf beide Darlegungen bezogen werden sollten. Μηπως aber ist als Ausdruck der Frage zu nehmen, und zwar einer solchen, auf welche verneinende Antwort erwartet wird: ob ich etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei. Dies erklärt am einfachsten den indic. ἐδραμον und entspricht allein der Selbstgewißheit, welche wir beim Apostel voraussetzen müssen, wornach er wohl die Anerkennung der Urgemeinde suchen und verlangen, nicht aber die eigene Ueberzeugung von der Fruchtbarkeit seines evangelischen Wirkens daran konnte binden, irgend welche Besorgnis vergeblicher Anstrengungen dadurch konnte abschneiden wollen.

V. 3—5. — **V. 3:** Allein so wenig wurde die Erwartung des Apostels getäuscht, so wenig die mit seiner Darlegung gestellte Frage bejaht, so wenig sein in der Heidenwelt verkündigtes, kein Beschneidungsgebot einschließendes Evangelium beanstandet, daß nicht einmal Titus, der gegenwärtige

Begleiter des Apostels vgl. 1, 2, der ein Grieche (Heide) war vgl. Apg. 11, 20; 14, 1: 16, 1. 3; 19, 10. 17; 20, 21; 21, 28; Röm. 1, 14. 16; 2, 9 f. 3, 9; 10, 12, zur Beschneidung gezwungen ward.

V. 4 f Die Bestimmung *δια δε τ. παρ. ψευδ.* (um der nebeneingeführten, vgl. 2 Petr. 2, 1; Jud. 4 und *παρεισηλθον*, d. i. eingeschlichenen falschen Brüder willen) hat man mit V. 3 zu verknüpfen gesucht und entweder *περιετμηθη* ergänzt, was jedoch mit dem Nachfolgenden ganz unvereinbar ist, oder *οὐκ ἠναγκ. περιτμ.* Allein auch dagegen entscheidet, daß hiebei der völlig schiefe Gedanke sich ergiebt, abgesehen von der Gegenwart jener falschen Brüder hätte es wohl geschehen können, daß dem Heidenchristen Titus die Beschneidung wäre aufgenöthigt worden. Es käme heraus, als ob der Apostel das *οὐκ ἠναγκασθη* als etwas Auffälliges, scheinbar gegen ihn selber Sprechendes, darum einer besondern Erklärung Bedürftiges ansähe, während er darin gerade ein klares Zeugnis der Anerkennung seines Evangeliums erblickt. Zunächst werden V. 4 die eingeschlichenen falschen Brüder als solche beschrieben, welche *(οἵτινες)* nebeneingekommen waren, in die Gemeinde, nicht nur etwa in die damalige Versammlung derselben widerrechtlich, ohne aufrichtige Bekehrung zum Evangelium Christi und seiner Freiheit vom Gesetzesjoch eingedrungen waren, um vielmehr diese Freiheit zu bespähen, auszukundschaften, wie ihr beizukommen sei, und uns d. i. die Brüder im ächten Sinne, die Gemeinde Christi, zu verknechten *(ἵνα – καταδουλωσουσιν* Winer S. 258 f: der beabsichtigte Erfolg wird als dauernder und gewisser erwartet). Nun ist anzunehmen, daß der Apostel durch den Zwischensatz *οἵτινες κτλ.* von der zuerst beabsichtigten Satzbildung abgelenkt worden sei und den Hauptsatz *οὐδε — εἰξαμεν* **V. 5.** durch ein dem *οἵτινες* beigeordnetes *οἷς* angeschlossen habe vgl. Röm. 16, 25—27;

Apg. 24, 5 f: wir hätten demnach ein Anakoluth, Winer S. 500—502. Nur ist die Frage, ob mit dem Bau der Sinn des Satzes in der Weise abgebrochen worden sei, daß die Worte V. 4 *διὰ δὲ κτλ.* völlig einsam ständen und über den Gedanken, welcher dem Apostel als hiedurch einzuführender vorschwebte, bloß unsichere Vermuthungen möglich wären. Dies ist jedoch nicht der Fall, da vielmehr dem Sinne nach das *οὐδὲ — εἴξαμεν* auch mit jenen Anfangsworten sich verknüpfen läßt, wiewohl der Apostel nicht *δι' οὓς* sondern *οἷς* schreibt und so dem ursprünglichen Gedanken eine neue, schärfere Wendung giebt.

In Rücksicht auf die falschen Brüder *(διὰ* Mat. 24, 22; Apg. 16, 3), ihr Verknechtungsgelüste, ihre die christliche Freiheit gefährdenden Absichten hat Paulus nicht einmal soweit nachgegeben, als er hier, wo V. 3 kein Zwang stattfand, sonst wohl hätte nachgeben können. Indem aber die Eindringlinge selbst ihm gegenüberstanden, wich er ihnen gerade nicht; um ihrer willen gab er auch der Schwachheit nicht nach, weil dies eine Nachgiebigkeit gegen sie und eben darum ein offenbar verkehrter, unapostolischer Schritt gewesen wäre. Das Recht und die Pflicht des Apostels, hier festzubleiben, tritt um so bestimmter hervor, indem der Wechsel des Ausdruckes *διὰ τοὺς — οἷς* — anzeigt, daß er nicht bloß Schwache, sondern auch Gewaltthätige sich gegenüber hatte, diese nicht bloß zu berücksichtigen, sondern unmittelbar zu bekämpfen hatte. Gezwungen wurde Titus nicht zur Beschneidung V. 3, und hienach scheint es, als hätte es für den Apostel und seine V. 1 genannten Begleiter *(εἴξαμεν)* gar nicht mehr fraglich sein können, ob nachzugeben sei oder nicht. Wenn Paulus dennoch V. 4 hinzufügt: wir gaben aber auch nicht nach um der falschen Brüder willen, so kann er darunter nur ein freiwilliges Nachgeben verstehen, und hiezu stimmt *τῇ ὑποταγῇ*, d. h. mit der (sonst

christlich sittlichen) Unterordnung vgl. Eph. 5, 21, auch 1 Petr. 5, 5 und 1 Kor. 9, 19 ff; 16, 16. Durch οἷς οὐκ εἴξαμεν ist aber auch angedeutet, daß die Eindringlinge nicht bloß da waren, sondern eine Zumuthung, ein Zwangsversuch von ihnen ausgieng. Damit haben wir den Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruches, der im Verhalten des Apostels zu seinen beiden Gehilfen Titus und Timotheus Apg. 16, 3 besteht.

Οὐδὲ πρὸς ὥραν vgl. Joh. 5, 35; 1 Thess. 2, 17; 2 Kor. 7, 8; Phil. 15: nicht einmal stundenweise, zeitweilig, für den Augenblick; nach dem Zusammenhange haben wir dies verneinte zeitweilige Nachgeben so zu denken, daß Paulus und Barnabas ihren Begleiter Titus beschnitten und hiedurch für den vorübergehenden Aufenthalt zu Jerusalem und Umgang mit den Judenchristen ein streng gesetzliches Verhalten angenommen hätten, aber mit dem Vorbehalte, hernach wiederum ihn und andere Heidenchristen wie sich selber davon zu entbinden. — Zweck des Apostels bei diesem Festhalten der christlichen Freiheit war, daß die Wahrheit des Evangeliums, die ihm angehörige, in und mit ihm gegebene verbleibe, Bestand habe, bei den Heiden, eigentlich: an sie gerichtet vgl. 1, 6 ff. Durch πρὸς ὑμᾶς nämlich wendet sich zwar Paulus an die Leser des Briefes insonderheit vgl. Röm. 11, 13; Eph. 2, 11; 3, 1 f; Kol. 1, 24 f; 27, offenbar jedoch nur um der Aussage eine persönliche Wendung zu geben, nicht als ob er sie allein im Auge hätte oder gehabt hätte, sondern weil sie das, was er für ein größeres Ganzes gethan, sonderlich auf sich beziehen sollten. Da nun aber der Apostel 1, 16; 2, 2 einfach τὰ ἔθνη, die Heiden, nicht die Heidenchristen als den Kreis der eigenen evangelischen Wirksamkeit bezeichnet, so müssen auch hier die Leser nicht als Heidenchristen, sie können auch lediglich als ἔθνη gedacht sein, und noch

weniger folgt aus dieser Stelle, daß die Galater damals schon bekehrt gewesen seien, also die Reise Apg. 18, nicht 15, mit der hier besprochenen zusammenfalle. Ebensowenig aber folgt, daß Paulus, indem er das ächte Evangelium für die Heidenwelt erhalten wollte, die Judenchristen aufgegeben, dem Irrthum preisgegeben hätte; vielmehr will er ja gerade die Wahrheit seines Heidenevangeliums von der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems anerkannt wissen, und hat dies auch nach V. 3 schon erreicht und gegen die Einreden der falschen Brüder V. 4 f behauptet. — Wir sehen zugleich: **V. 3—5** ist über das Ergebnis der allgemeinen Versammlung berichtet, an welcher auch die παρεισακτοι theilnahmen; das der besonderen Verhandlung mit den δοκουντες wird im Folgenden dargestellt, **V. 6—10.**

V. 6 nämlich wendet sich der Apostel zu dem, was „von den Geltenden her," was ihrerseits ihm geschehen; auch hier wird am einfachsten mit Winer S. 502 ein Anakoluth angenommen, das durch die Zwischensätze ὁποιοι κτλ. herbeigeführt worden, und bei der so eben ausgesprochenen allgemeinen Fassung des Gedankens fällt auch die Frage hinweg, welche regelmäßige Fortsetzung der angefangene Satz hätte erhalten sollen vgl. V. 9: ἱνα κτλ. Οἱ δοκουντες εἱναι τι ist nur ein erweiterter Wechselausdruck für das V. 2 gesetzte, am Schlusse des 6. V. wiederkehrende οἱ δοκουντες, wogegen οἱ δοκουντες στυλοι εἱναι V. 9 eine bestimmte höhere Geltung von den dort namhaft gemachten Personen aussagt.

Betrachten wir zunächst die beiden zwischen eingeschobenen Sätze ὁποιοι—διαφερει und προσωπον—λαμβανει, an welche der Apostel seinen Hauptsatz mit γαρ anknüpft! Zur genaueren Bestimmung des Sinnes gehen wir aus vom zweiten Zwischensatze, worin unverbunden mit ganz allgemeiner Haltung eine sonst häufig in der Schrift ausgesprochene Wahrheit uns

begegnet vgl. Röm. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25; Apg. 10, 34. In den drei ersten Stellen wird sie geltend gemacht mit Bezug auf das Gericht Gottes: vergolten wird hier dem Menschen nach seinem eigenen Verhalten, ohne daß durch Rücksicht auf die ihm vorher schon göttlich zugewiesene Stellung und Begabung das Recht gebeugt würde. Ebenso ist es nach der vierten Stelle mit der Aufnahme in die göttliche Gnadengemeinschaft, welche nicht an den Volksunterschied, sondern an sittliche Bedingungen geknüpft wird. Demnach hat der Satz den allgemeinen Sinn, daß Gott den Menschen nicht schätzt nach der Stellung, welche er unabhängig vom eigenen sittlichen Verhalten einnimmt, daß er ihn beurtheilt nach dem, was er ist, nicht nach dem, was er nur hat. Weiter ist klar, daß der Apostel hier diesen Satz zu Rechtfertigung der Aussage verwendet: *ὁποιοι—οὐδεν μοι διαφερει:* mir ist dies gleichgültig, weil Personansehen Gott irgend welchem Menschen gegenüber fremd ist. Nun kann jedoch der Apostel nach dem eben entwickelten Sinne des allgemeinen Satzes nicht meinen, es gelte ihm gleich, was es für Leute gewesen, die so, wie er im Folgenden ausführt, ihn anerkannt haben; denn Gott ist ja insofern gerade keine *προσωπολῆπτης*, als er auf den inneren, persönlichen Werth des Menschen sieht. Sollte es dem Apostel wirklich gar nicht darauf angekommen sein, bei welcherlei Menschen er Anerkennung gefunden habe? Wenn er 1, 22—24 das Zeugnis nicht verschmäht, welches *αἱ ἐκκλησιαι της Ἰουδ. αἱ ἐν Χριστῳ* abgelegt haben, sollte er nun das von Aposteln Christi ganz und gar ablehnen? Nur daß man ihm gegenüber das Rechte, Gebührende that, wäre ihm von Bedeutung, gleichviel wer und wie er es that, ob etwa durch den Eindruck seiner Person und Wirksamkeit Achtung auch solchen abgenöthigt wurde, welche dem Werke des Herrn innerlich fremd waren, ja widerstrebten, oder seine Mitapostel

als Apostel, in dieser ihrer sittlich bedingten Eigenschaft, in dem ihnen selber eigenen Geiste Christi willig und freudig ihn aufnahmen? Nicht bloß um der Leser willen mußte ihm das wichtig sein; wie fest er selber von seiner göttlichen Sendung überzeugt war, wie wenig er des Zeugnisses von andern Aposteln bedurfte: als nun eben seine göttliche Sendung ihn antrieb, dieses Zeugnis einzuholen V. 2, konnte es doch auch ihm selber nicht wertlos erscheinen! Ὁποῖοι ἦσαν kann jedenfalls nicht heißen: in welchem Ansehen sie standen, sondern weist gerade dem δοκοῦντες, ihrer Geltung gegenüber auf das, was sie waren, auf ihre eigene Beschaffenheit; und so erhielten wir den Sinn: was sie waren, ist mir gleichgültig, bloß ihre Geltung bei der Gemeinde kommt in Betracht. Dann hätte aber der Apostel den Grundsatz: προσωπον κτλ. nicht für sich, sondern wider sich, da er auf die äußerliche Stellung jener Männer abgesehen von ihrem persönlichen Werth sich stützte. Allerdings redet er nicht von ἀποστολοι, sondern von δοκοῦντες vor allem deßhalb, weil es um die Geltung ihm zu thun ist, welche seine eigene ἀποστολη gefunden hat: von den Anerkannten ist er anerkannt worden! Unmöglich konnte er jedoch diese Anerkennung selbst wieder innerlich aushöhlen wollen, indem er den δοκοῦντες zwar ihre Geltung bei Menschen ließ, ihren inneren Werth aber für etwas ihm Gleichgültiges erklärte.

Allerdings geben die Zwischensätze den Eindruck, daß Paulus einer Ueberschätzung der δοκοῦντες mit Berufung auf das göttliche Urtheil über die Menschen zu wehren suche; allein diese Ueberschätzung läßt sich nur darin finden, daß nicht auf apostolische Würde, sondern auf ein für sie gleichgültiges Verhältnis Werth gelegt wurde. Und sagt man, sogar die apostolische Würde sei dem Apostel bei seinen Mitarbeitern nicht in Betracht gekommen, sofern sie ihm nichts mitzutheilen hatten:

so wird übersehen, daß es in diesem Zusammenhange für Paulus nicht mehr bloß um die apostolische Selbständigkeit, sondern um deren Anerkennung sich handelt und insofern apostolisches Zeugnis ihm von Belang sein mußte. Ὁποιοι ποτε kann allerdings heißen: was für Leute immer —; allein Paulus (und überhaupt die Schrift des neuen Bundes, ausgenommen Joh. 5, 4) braucht ποτε niemals in diesem, sondern stets im zeitlichen Sinne; namentlich weist er damit theils aus der Gegenwart in die Vergangenheit 1, 23; Phil. 11, theils aus einer vergangenen, aber mit der Gegenwart enger verknüpften Zeit in eine frühere zurück 1, 13; Röm. 7, 9; Eph. 2, 1 ff. 11—13; Kol. 1, 21; Tit. 3, 3—5; vgl. 1 Petr. 3, 18—20. Hienach hat die Erklärung keine Schwierigkeit: es liegt mir nichts daran, was für Leute vormals die waren (also: gewesen waren), welche damals in Geltung standen (übrigens immer noch darin stehen), von welchen mir damals Anerkennung widerfuhr. Das ποτε geht auf die Zeit vor der Gemeinde-Stiftung und der ihnen damit verliehenen Gemeinde-Stellung; und das dem Apostel Gleichgültige ist etwas, das jenen in menschlichen Augen nicht zum Nachtheil, sondern zum Vortheil gereichte, nämlich die Jüngerschaft des auf Erden wandelnden Christus und, wenn der V. 9 gemeinte Jakobus derselbe ist wie der 1, 19 genannte, die Verwandtschaft mit dem Herrn κατα σαρκα. Freilich sagt man, ὁπ. π. bezeichnete eine ehemalige Beschaffenheit, nicht ein ehemaliges Verhältnis; allein auch abgesehen von der Art, wie τοιουτος Phil. 9; Apg. 26, 29 gebraucht wird, liegt der Gedanke nahe, daß der Apostel als vorübergegangene Beschaffenheit hinstelle, was die Gegner, obwohl es ein vorübergegangenes Verhältnis war, zur bleibenden Beschaffenheit machten (etwa durch ihre Betonung des Beinamens ὁ ἀδελφος τ. κυρ.) vgl. 2 Kor. 5, 16. Die frühere Eigenschaft eines μαθητης und ἀδελφος kommt

nun aber vor Gott nicht so in Betracht, daß er die Geistesgemeinschaft mit dem erhöhten Christus daran bände; dafür ist der thatsächliche Beweis (γαρ vgl. 1 Kor. 10, 5), daß mir (ἐμοι steht nachdrücklich voran), der nicht τοιουτος ποτε ἠν, sondern ὁ διωκων 1, 23, von Seiten der δοκουντες widerfuhr, was folgt.

Wir lesen 1, 16 οὐ προσανεθεμην, 2, 2 ἀνεθεμην und hier wieder οὐδεν προσανεθεντο, und werden hiedurch auf die Frage geführt, ob nicht diese Stellen durch den zwei- oder dreimaligen Gebrauch desselben Wortes unter sich in Beziehung stehen, namentlich προσανατιθεσθαι beidemal denselben Sinn habe. Hiegegen streitet nicht das hier beigefügte οὐδεν, — προσανατιθεσθαι τινι und τι τινι unterscheiden sich nicht in der Bedeutung, verhalten sich zu einander, wie etwa νιπτεσθαι „sich waschen" und νιπτεσθαι τας χειρας „sich die Hände waschen". Wir haben keinen Grund, für das Wort einen andern Sinn als den, worin es 1, 16 vorkommt, anzunehmen, namentlich nicht den durch kein Beispiel erwiesenen: dazu etwas vorlegen. Darum geht uns die Beziehung zu V. 2 nicht verloren, sie ist nur mit Hinzunahme der Stelle 1, 16 anders zu bestimmen. Paulus schreibt: ich legte ihnen mein Evangelium vor, sie legten mir nichts vor; näher fand seinerseits ein bloßes ἀνατιθεσθαι statt, verbunden mit einer Frage, welche für ihn selber keinen Zweifel einschloß V. 2, ihrerseits keinerlei προσανατιθεσθαι, keinerlei Vorlage, womit sie an ihn fragend sich gewandt hätten im Sinne des Zweifels, der Ungewißheit; vielmehr wie er im Reinen war über seinen apostolischen Beruf nach empfangener Offenbarung, so auch sie nach erhaltener Darlegung.

V. 7. Ἀλλα τουν. — inwiefern thaten die Angesehenen das Gegentheil des προσανατιθεσθαι τι; Sofern ihr Thun keinerlei Ungewißheit verrieth, vielmehr gerade von der Ueber-

zeugung ausgieng und sie kundgab, daß Paulus mit ihnen gemeinsam das Werk des Herrn treibe vgl. 2 Kor. 2, 6 f. *ἰδοντες κτλ.* V. 7 und *γνοντες κτλ.* V. 9 besagt, worauf hin sie das Folgende thaten: sie sahen, daß Paulus ebenso, gleich unverkennbar und unmittelbar vom Herrn mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus mit dem der Beschneidung betraut sei. Statt mit Berufung etwa auf Mrk. 1, 1; 2 Kor. 2, 12, jedoch mit Abweichung vom ganzen bisherigen Sprachgebrauch des Briefes unter *το εὐαγγ.* die Verkündigung als Werk und Aufgabe zu verstehen, werden wir besser an die verschiedene Gestaltung denken, welche das Eine Evangelium, je nachdem es an Israel oder an die Heidenwelt sich wandte, nicht nur annehmen mußte, sondern auch gemäß den Zeugnissen der Apostelgeschichte wirklich annahm. Zweierlei Evangelium aber dem Inhalte nach kennt der Apostel ja nur in dem 1, 6 ff ausgesprochenen Sinne. Weiter folgt schon aus V. 8, wo der *ἀποστολη περιτομης* einfach *τα ἐθνη*, sowie aus V. 11, wo diesen *ἡ περιτομη* gegenübersteht, daß *ἡ περιτομη* und *ἡ ἀκροβυστια* hier wie Röm. 2, 26; 3, 30; 4, 9. 12; 15, 8; Eph. 2, 11; Kol. 3, 11 die Beschnittenen und Unbeschnittenen meint, für welche das Evangelium in seinen verschiedenen Formen bestimmt ist. Endlich wie könnte dem Apostel Petrus ein Evangelium zugeschrieben werden, das die Beschneidung forderte oder aufrecht hielt, da solches den Juden gegenüber durchaus nicht nöthig war, hinsichtlich der Heiden aber dies Verlangen theils gar nicht gestellt, theils entschieden abgewehrt wurde?

V. 8 f. *Ὁ γαρ κτλ.* begründet als zwischeneingefügter Satz nicht das *πεπιστευμαι*, sondern das *ἰδοντες* V. 7, indem er zeigt, worin das Betrautsein des Apostels mit dem Evangelium zu sehen war: sie sahen es eben darin, daß Gott vgl. 1 Kor. 12, 6; Eph. 1, 11; Phil. 2, 13 wirksam gewesen

war vgl. Mat. 14, 2 für Paulus wie für Petrus, ihnen Zeugnis gebend durch eine ἐνεργεια, welche allerdings zugleich ἐν αὐτοις ἐνεργουμενη war Kol. 1, 29, und zwar εἰς ἀποστολην vgl. Winer S. 549, d. h. sie zu Aposteln setzend, nicht als solche sie voraussetzend und bestätigend. Diese für wie in Paulus eingetretene göttliche ἐνεργεια war als Bürgschaft seines πεπιστευμενον εἰναι den δοκουντες vor die Augen getreten in seiner Darlegung V. 2; und mit dem hievon empfangenen Eindrucke verband sich die Erkenntnis (γνοντες steht voran und ist das Neue in **V. 9**), der tiefere Einblick in die ihm verliehene Gnade vgl. 1 Kor. 1, 4; 3, 10; Eph. 4, 7; 3, 2. 7 f; Röm. 1, 5; 12, 3; 15, 15, den ihm eigenen und eigenthümlichen Reichthum göttlicher Begabung, wie er in der Offenbarung des Sohnes 1, 12. 16 begründet war.

Aus den δοκουντες werden nun drei Männer besonders hervorgehoben, theils durch Nennung ihres Namens, theils durch die Bezeichnung οἱ δοκουντες στυλοι εἰναι vgl. Jes. 19, 10; 1 Tim. 3, 15; Offb. 3, 12; Eph. 2, 20; Offb. 21, 14; auch 1 Kor. 3, 9. 16. Die verbürgte Lesart ist Ἰακωβος και Κηφας και Ἰωαννης. Wer ist aber dieser Jakobus? Hier können nur Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Jakobus, der Bruder des Herrn, in Frage kommen. Nun ist in unserem Briefe allein der letztere Jakobus erwähnt worden 1, 19, und zwar so, daß er einerseits als Nichtapostel kenntlich gemacht, andrerseits den bedeutenden Männern der Urgemeinde beigezählt wird. Und hier nennt wiederum der Apostel einen Jakobus unter denen, welche in jener Gemeinde dafür galten, etwas zu sein, ja Säulen zu sein, gebraucht zur Bezeichnung dieses Mannes und Zusammenfassung desselben mit zwei Aposteln einen Ausdruck, dessen Wahl sich uns im allgemeinen aus dem Zusammenhange bereits erklärt hat, ohne daß jedoch die Frage ausgeschlossen wäre, warum denn Paulus,

der 1, 17. 19 von Aposteln geredet und ohne Zweifel solchen das erste Recht auf Geltung in der Gemeinde zugeschrieben hat, hier wohl V. 8 in Bezug auf Petrus den Ausdruck ἀποστολή, sonst aber wiederholt einen andern verwendet, der auch in seiner bestimmtesten Form V. 9 nicht nothwendig auf Apostel einzuschränken ist. Wenn Paulus hier und V. 12 einen andern Jakobus meinte, als den 1, 19 bezeichneten, den Apostel nämlich und nicht den Bruder des Herrn, warum fügte er keine Bestimmung bei, woran unzweideutig zu erkennen wäre, daß nicht an denselben Mann zu denken sei, sagte nicht einfach οἱ ἀποστολοι statt οἱ δοκουντες στυλοι εἰναι, bediente sich vielmehr durchgängig einer Bezeichnung, welche nichts weiter anzeigt, als daß die genannten Männer alle in den Kreis hineingehören, welchem er den Bruder des Herrn schon durch die 1, 19 angewandte eigenthümliche Verbindung zugerechnet hat? Man wendet ein, dem Apostel Paulus habe die Anerkennung von Seiten eines Nichtapostels kein so großes Gewicht haben und geben können; es ist jedoch festzuhalten, daß (vgl. zu V. 6) die Gegner nicht vom Begriffe der ἀποστολη als höchster Geistesgabe Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28 ausgiengen und hienach Apostel und Nichtapostel unterschieden, sondern das Verhältnis zu dem im Fleisch offenbaren Christus betonten, insofern Paulus zurückstellten und den (schließlich doch gläubigen) Bruder des Herrn mit den damals schon bestellten Aposteln zusammenrückten. Ferner konnte Paulus wohl diesen Mann unter den δοκουντες στυλοι εἰναι aufzählen, nicht als wollte er das Recht der Geltung, welche Jakobus genoß, in Frage lassen, nicht als stellte er ihn den Aposteln, den Grundsteinen der ganzen Gottesgemeinde gleich: er spricht hier von der Gemeinde zu Jerusalem, deren christliches Leben immerhin von jenem reichbegabten, am Pfingstfeste unmittelbar des Geistes theilhaftig gewordenen Manne mitgetragen wurde.

Gerade wenn der Apostel Jakobus, des Alphäus Sohn, hier gemeint wäre, würde Paulus den Apostel Petrus vorangestellt haben, welcher nach unserem Brief wie nach der Apostelgeschichte unter den Aposteln entschieden die erste Stelle einnahm. Hingegen die Voranstellung des andern Jakobus erklärt sich daraus, daß Paulus vgl. V. 1 f vom Blick auf die judenchristliche Gemeinde zu Jerusalem ausgeht, deren Vorsteher derselbe war, und die Anerkennung besonders hervorheben will, welche ihm gerade von diesem ausgeprägten Vertreter des ans Gesetz noch sich bindenden Judenchristenthums geworden. Freilich dieselben Gründe gelten auch, wenn der Apostel Jakobus, des Alphäus Sohn, und nicht der Bruder des Herrn unter „Jakobus dem Gerechten" zu verstehen und Aeltester der Gemeinde Jerusalems gewesen, wenn er in dieser Eigenschaft und nicht als Apostel von Paulus hier gemeint wäre. Allein diese Annahme hat im Galaterbriefe durchaus keinen Halt, wo vielmehr alles darauf hinweist, daß 1, 19 und 2, 9. 12 an dieselbe Person zu denken ist.

Gehen wir zur Apostelgeschichte, so erscheint 12, 17; 15, 13; 21, 18 ein Jakobus als Gemeindevorsteher zu Jerusalem, welcher keine unterscheidende Bestimmung in den Stellen selbst erhält; und sucht man diese aus dem Zusammenhange des Buches zu gewinnen, so bleibt nach 1, 13; 12, 2 nur *Ἰακ. Ἀλφαίου*. Allein zu beachten ist, daß ein „Jakobus" schlechthin auch sonst in den Schriften des neuen Bundes vorkommt 1 Kor. 15, 7; Jud. 1 vgl. Jak. 1, 1, einer von den Dreien also bei den Christen jener Zeit, sogar bei den Heidenchristen hinlänglich bekannt und angesehen war, um für sich keine nähere Bestimmung zu brauchen; und wie leicht konnte es dahin eben mit dem jerusalemischen Vorsteher kommen! Demgemäß würde Lukas in jenen Stellen diesen bekannten, ob auch vorher im Buche niemals genannten Mann (vgl. in-

dessen Apg. 1, 14) durch den einfachen Namen „Jakobus" einführen; und ein Beisatz fiel um so leichter hinweg, da er das erste Mal im Auftrage des entronnenen Petrus vorkommt, jedes Mal aber deutlich seine Stellung zur Gemeinde in Jerusalem hervortritt. Damit ist freilich nur bewiesen, daß der Aelteste, Jakobus schlechthin oder Jakobus der Gerechte, nicht *Ἰακ. Ἀλφαίου* gewesen sein muß, vielmehr auch *Ἰακ. ὁ ἀδ. τ. κυρίου* gewesen sein kann; da jedoch einerseits nach allgemeinem Zugeständnis Apg. 12 und 15 und 21 keine andere Persönlichkeit als Gal. 2 gemeint ist, andrerseits nach unsern Erörterungen Gal. 2, 9. 12 keine andere als Gal. 1, 19, so liegt gerade in unserem Briefe der Beweis dafür, daß wirklich der Bruder des Herrn derselbe Mann ist, wie der hochangesehene Gemeindevorsteher Jerusalems!

Mit V 9b gelangen wir zum Ergebnisse der besondern Zusammenkunft des Apostels mit den *δοκοῦντες* V. 2, zum Abschlusse der V. 6 begonnenen Gedankenreihe. Nicht schon V. 4 läßt sie sich anfangen, so daß noch V. 9b etwas um der falschen Brüder willen Geschehenes berichtet würde; denn abgesehen von dem beispiellos unterbrochenen Satzbau, der hiebei anzunehmen wäre, ist ja der Vorgang als eine *κατ' ἰδίαν*, nicht öffentlich, nicht in Gegenwart der *ψευδαδέλφοι* und mit Bezug auf sie stattfindende Handlung zu denken, welche durch *ἰδόντες* V. 7 und *γνόντες* V. 9a, durch die eben jetzt aus des Apostels Darlegung geschöpfte Erkenntnis der ihm verliehenen Gnade hinlänglich begründet und gefordert wurde. Paulus erscheint hier wie V. 1 f in demselben Verhältnisse apostolischen Uebergewichtes zu Barnabas, worin die Apostelgeschichte von 13, 9 an ihn darstellt. *Δεξιὰς ἔδωκαν κοινωνίας* vgl. 1 Makk. 6, 58; 11, 62; 13, 45. 50: sie bekräftigen durch Handschlag die Zusage, daß Gemeinschaft zwischen ihnen (den *δοκοῦντες*) einerseits, Paulus

und Barnabas andrerseits bestehen solle, worin zugleich die Anerkennung lag, daß Gemeinschaft des Geistes bestehe. Sollte freilich die zugesagte Gemeinschaft den Inhalt haben, daß eine Theilung der Arbeit stattfinde, kein Theil auf des andern Feld übergreife, jeder seinen Weg wandle: so würde der Begriff der Gemeinschaft sich aufheben und in den der bloßen Uebereinkunft auflösen, welche Bedeutung κοινωνια nicht hat. Der Inhalt jener Zusage ist also vielmehr etwa so auszudrücken: „wir stehen zu euch als unsern Mitarbeitern, und zwar in dem Sinne, daß ihr nach euerem uns offenbaren göttlichen Beruf und mit unserer vollen Zustimmung in die Heidenwelt euere Richtung nehmet" (ἱνα ἡμεις εἰς τα ἐθνη —; der Ausdruck ist zu belassen in seiner Unvollständigkeit und Unbestimmtheit vgl. zu V. 6 und Röm 5, 18; 4, 16). Nach überwiegenden Zeugnissen hat der Apostel nur ἱνα ἡμεις ohne μεν geschrieben, schließt also αὐτοι δε εἰς την περιτομην nicht als zweites gleichwichtiges Glied in die Zusage ein, sondern knüpft es loser an: „gehet ihr zu den Heiden, indessen wir allerdings wie bisher zur Beschneidung uns wenden". Endlich

V. 10: „indem wir euere Arbeit auf heidnischem Gebiete als ein Werk mit dem unseren betrachten und behandeln wollen, haben wir das Eine auszubedingen": μονον των πτ. ἱνα μνημ. — welcher Armen? versteht sich aus εἰς τ. περιτομην V. 9. Ὁ — αὐτο τουτο vgl. Winer S. 134: was, ja eben dies —, was gerade —. Statt ἐσπουδασα sollte man ἐσπουδασαμεν erwarten, und findet so mit Recht im sing. die Andeutung, daß Paulus nicht weiter mit Barnabas zusammen gewirkt habe. Apg. 11, 30; 12, 25 kommt hier nicht in Betracht, wo Paulus zeigen will, daß er jene Bedingung treulich seitdem erfüllt habe. Sonst lesen wir erst wieder 1 Kor. 16, 1—4; 2 Kor. 8 f; Röm. 15, 25 ff von einer

Sammlung, welche der Apostel für die Heiligen zu Jerusalem veranstaltete. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß der Galaterbrief später falle als jene drei Briefe. Denn die Apostelgeschichte, welche sogar jene Sammlung nur gelegentlich erwähnt 24, 17, kann nicht zum argumentum ex silentio verwendet werden.

Ueber den Abschnitt 2, 1—10 im Ganzen.

1) Was ist von der Auffassung desselben zu halten, welche Baur zuletzt in seiner „Kirchengeschichte der drei ersten Jahrh.", 3. Ausg. 1863. S. 49 ff gegeben hat? „Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde kamen, wie der Apostel selbst erzählt (Gal. 2, 1 f), nach Antiochia; Eindringlinge nennt er sie, welche die Freiheit, die man in Antiochia hatte, argwöhnisch belauerten". Wo steht denn aber etwas von Antiochia, von falschen Brüdern, welche dahin gekommen seien, die dortige Freiheit belauert haben, hiedurch, wie B. fortfährt, den Apostel zur Reise nach Jerusalem veranlaßt haben? Hat hier nicht B. selber gethan, was er Andern verbieten will, nämlich in die Apostelgeschichte hinüber gesehen vgl. 15, 1 ff? Aber freilich, so mußte er die Aussage unseres Briefes überschreiten und entstellen, damit der Schein entstehe, es handle sich um einen Gegensatz zwischen der heidenchristlichen Gemeinde und judenchristlichen Eindringlingen, und die Wahrheit verhüllt werde, wornach der Gemeinde im Ganzen, also der juden- wie heidenchristlichen, den Brüdern überhaupt falsche Brüder gegenüberstehen!

„Wer waren aber die Gegner, mit welchen Paulus über die Beschneidung einen so harten Kampf zu bestehen hatte? wer anders als die ältern Apostel selbst? Welche Vorstellung von der Gemeinde Jerusalems und der Stellung der Apostel in ihr, daß die Urheber des Zwiespalts nur einzelne Judaisten

gewesen seien, mit deren Forderungen die Apostel selbst nicht übereinstimmten! Wie leicht hätte in diesem Fall die Verständigung sein müssen!" Aber gieng sie denn so schwer nach der Darstellung unseres Briefes? Voran schicken kann der Apostel V. 3 das bedeutsame Ergebnis, daß Titus nicht zur Beschneidung genöthigt, ohne sie als Bruder aufgenommen wurde. V. 4 f berichtet er allerdings vom Kampfe mit den falschen Brüdern; aber welche Vorstellung von der Gemeinde Jerusalems, daß ohne den Willen der Apostel niemand, der sich zu ihr zählte, weder in noch außer Jerusalem seine Ansicht hätte geltend machen können und dürfen! Unbetheiligt an der Streitfrage blieben die ältern Apostel keineswegs, wenn auch das *οὐκ εἰξαμεν* V. 5 sie nicht einschließt; denn sie übten nicht bloß keinen Zwang gegen Titus, sondern erkannten auch rückhaltlos die Wirksamkeit des Apostels Paulus an V. 6 ff.

Mit klarem Unrecht behauptet B.: „In den 14 Jahren hatten die ältern Apostel so wenig einen Schritt über das Judenthum hinaus gethan, daß sie auch jetzt noch den Grundsatz der Beschneidung in seiner schlechthinigen Unbedingtheit für die Messias-Gemeinschaft geltend machten. Wenn sie den Erfolgen und zwingenden Gründen des Apostels gegenüber nichts wider den Fortgang seines Werkes einzuwenden vermochten, so war dies im Grunde ein Zugeständnis, welches keinen Halt in ihrem Bewußtsein hatte. Die Vereinigung bestand nur in der Anerkennung, daß jeder Theil das Recht habe, seinen eigenen Weg zu gehen. Es gab jetzt ein doppeltes Evangelium; nur die Armensorge sollte das die Heidenchristen mit den Judenchristen verknüpfende Band sein". Der erste dieser vier Sätze wird schon durch V. 3 widerlegt, die drei andern durch V. 6 f: *ἐμοὶ οὐδὲν προσανεθεντο, ἀλλα τουναντιον..*, was nicht bedeutet: sie vermochten nichts einzuwenden, sondern: sie brachten nichts vor, handelten vielmehr im Gegen-

theil, als die nichts einzuwenden, kein Bedenken hatten, — sowie durch den Begriff der *κοινωνία* und die gegebene Erklärung des Einzelnen.

Was will denn Paulus mit dem ganzen Berichte V. 1—10? Wenn die Auffassung Baurs richtig wäre, so hätte er nur gezeigt, daß nicht ihm von den Judaisten Jerusalems, von den selber judaisirenden Aposteln, sondern umgekehrt ihnen von ihm ein Zugeständnis abgezwungen worden sei, daß hienach sein Evangelium, das keine Beschneidung forderte, auf heidnischem Gebiet ebenso berechtigt sei, wie auf jüdischem Boden das, welches sie aufrecht hielt. Dann aber hätte er einen sehr zweideutigen Sieg davon getragen, hätte nicht das *ἕτερον εὐαγγέλιον*, dessen Rechte er angenommen, die judaistische Lehre als Verkehrung des Evangeliums Christi bezeichnen und mit dem Fluche belegen, sondern höchstens über wortbrüchiges Eingreifen der Judaisten und ihrer Apostel, weil ja nach B. ohne diese nichts Wichtiges vorgieng, in das ihm vorbehaltene Gebiet sich beklagen können. In der That will der Apostel nachweisen, daß er wie auf bloße Kunde hin bei den Gemeinden Judäas 1, 21—24, so schließlich mit seiner eigenen Darlegung bei den Säulen der Urgemeinde für sich und sein Evangelium volle Anerkennung gefunden habe. Petrus ist ihm Apostel in Gottes Kraft wie er selber 2, 7 f; die Forderung der Beschneidung ist ihm Sache einzelner Irrlehrer 1, 7, eingedrungener falscher Brüder 2, 4, nicht der judenchristlichen Gemeinde oder gar ihrer Vorsteher, ihrer Apostel, und von diesen Männern redet er in Ausdrücken *(οἱ δοκ. κτλ.)*, welche allerdings „auf den Standpunkt der Gegner sich beziehen", erweist aber zugleich, daß letztere vergeblich auf die Hochangesehenen sich zu stützen suchten, deren Geltung und Zeugnis nicht für sie, sondern wider sie und für den Apostel Paulus eingetreten war.

Nicht so ist es, wie B. die Sache darstellt, als ob seine Ansicht im Galaterbriefe Grund hätte und die Apostelgeschichte diesen eigenen Aussagen des Apostels widersprüche; sondern im Widerspruche befindet sich B. mit dem Galaterbrief!

2) Wie ist die Gebiets-Abtheilung zu verstehen, welche V. 9 unter den Arbeitern am gemeinsamen Werke des Evangeliums Christi getroffen wird? Wiederholt bestimmt Paulus seine Wirksamkeit und Aufgabe als Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, den Unbeschnittenen 1, 16; 2, 2. 7; wie dies aber daraus sich erklärt, daß er in unserem Briefe die unmittelbare, nicht durchs Judenthum zu vermittelnde Beziehung zwischen dem Heil Gottes und der Völkerwelt hervorhebt, so schließt es nicht aus, daß er fort und fort auch an die unter die Völker zerstreuten Juden sich wandte. Dafür zeugen nämlich seine Briefe vgl. Gal. 3, 28; 1 Kor. 1, 22—24; 7, 18 f; 9, 20 f; 10, 32; 12, 13; Röm. 1, 13—16; 11, 13 f auch abgesehen von den bestimmten Aussagen der Apostelgeschichte. Die Arbeitstheilung ist also örtlich gemeint, maßgebend ist hiebei der Landes-, nicht Stammes-Unterschied. *Εἰς τα ἐθνη* geht Paulus, *ἐν τοις ἐθν.* predigt er, welche außerhalb Palästinas zu suchen sind; daß ebenso die *περιτομη* V. 9 in Palästina ihren Wohnsitz hat, erhellt aus V. 10, sofern die *πτωχοι*, für welche der Apostel Sorge trug, arme Judenchristen Jerusalems und Judäas waren. Und wie einerseits Paulus Juden und Heiden auf dem Völkergebiete das Evangelium brachte, so ist andrerseits weder ausgeschlossen, daß Petrus Apg. 10 Heiden in Palästina *(τοις ἐθν., nicht ἐν τοις ἐθν.)* es verkündigt hatte, noch haben wir, wenn nicht bloß Jakobus, wenn auch Kephas und Johannes dem auf sein Arbeitsfeld zurückkehrenden Paulus gegenüber die Judenschaft Palästinas als das ihrige bezeichneten, an einen förmlichen Verzicht auf alle Erweiterung ihres Wirkungskreises

im Widerspruch mit dem Auftrage des Herrn für alle seine Apostel zu denken. Daran schließt sich, daß zwar Hebr. 2, 3 die rein judenchristliche Gemeinde nur auf das Evangelium der früher bestellten Apostel gegründet erscheint, diese aber Apg. 18, 22; 21, 18 nicht mehr als in Jerusalem gegenwärtig erwähnt werden, Petrus und Johannes (anders wohl Jakobus) durch ihre Schriften jedenfalls auf heidenchristlichem Boden gewirkt haben.

Wir müssen überhaupt festhalten, daß der Herr selbst auf Erden schon die weltumfassende Bedeutung seines Werkes klar ausgesprochen hat Mat. 5, 13 f; 13, 38; Joh. 3, 16 f; 8, 12 und demgemäß seine Gesandten zu Heilsboten für die ganze Menschheit bestellt Mat. 28, 18—20; Mrk. 16, 15 f; Luk. 24, 47; Apg. 1, 8. Aber mit dem Umfang ihrer Aufgabe war ihnen noch nicht die Weise erschlossen, wie derselben in diesem Umfange, in ihrer Ausdehnung auf die Heiden zu genügen sei. So fremd konnte ihnen deren Aufnahme in die Gemeinschaft des Guten, das Israel hatte, schon deswegen nicht erscheinen, weil auch das damalige Judenthum seinen volksthümlichen Kreis durch die zwei Stufen der Judengenossenschaft überschritt; allein eben daran knüpfte sich die Frage, ob es nicht mit dem Christenthum ähnlich zu halten, dieses durch das Judenthum zu vermitteln sei. Gelöst wurde sie zu seiner Zeit dem Apostel Petrus durch göttliche Enthüllung Apg. 10. Wann der gleichfalls für Juden und Heiden berufene Paulus zuerst Heiden das Evangelium verkündigt habe, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; zu Antiochia Apg. 11, 25 fand er schon eine heidenchristliche Gemeinde 11, 19 ff; vgl. noch Apg. 22, 17—21. Jedenfalls aber führt er Eph. 3, 2 ff seine Erkenntnis der Heilsgemeinschaft für alle Völker auf ihm gewordene ἀποκαλύψις zurück, wobei zu bemerken, daß er als ihm eigenthümliches χαρισμα nicht die Enthüllung

dieses Geheimnisses, welche vielmehr 3, 5 f den Aposteln insgemein geschehen, sondern nur dessen Verkündigung unter den Heiden selber in Anspruch nimmt 3, 8. Indessen ist, wie gesagt, die örtliche Beschränkung der Apostel Petrus und Johannes auf das jüdische Volk als nächstes, noch unerschöpftes Arbeitsfeld vgl. Mat. 10, 23 auch als eine bloß zeitweilige zu betrachten.

3) Das Verhältnis der Apostelgeschichte zu unserm Abschnitt. Nach dem zu V. 2 Bemerkten haben wir den Lukas-Bericht über die hier erzählte jerusalemische Reise in Apg. 15 zu vermuthen, nicht in Apg. 18, 22. Für die letztere, vierte Reise hat sich Wieseler entschieden. Allein zugestanden, daß eine reichere Bedeutung derselben durch die hin und wieder so kurz gefaßte Darstellung der Apostelgeschichte vgl. 16, 6 nicht ausgeschlossen werde und dem Worte des Apostels 18, 21 eine Begründung gebe, auf welche die gewöhnliche Ansicht verzichtet: von dieser abzugehen finden wir in den beigebrachten Beweisen keine Nöthigung. Weder setzt V. 5 die Stiftung der galatischen Gemeinden noch V. 3 (Titus) die der korinthischen voraus; noch ist es auch unwahrscheinlich, daß derselbe Paulus, welcher um falscher Judenchristen willen Titus nicht beschnitt, bald hernach um der Juden willen Timotheus beschnitt. Halten wir fest, daß es für Paulus Gal. 2 die Anerkennung seiner ἀποστολή, seines Evangeliums galt, so begreift sich sein überwiegendes Reden von der eigenen Person („ich", nicht „wir") ohne die Annahme, in seiner jüngsten Wirksamkeit sei er allein, von Barnabas getrennt gewesen. Davon, daß er für die Christen Judäas gesorgt hat, findet sich allerdings nach Apg. 11 f das erste Zeugnis wieder 1 Kor. 16, 1 gerade mit Bezug auf Galatien. Allein die Stelle Gal. 2, 10 in ihrer allgemeinen Haltung, ohne ein καθως αὐτοι οἰδατε, sieht nicht so aus, als ob jene

„Anordnung in den Gemeinden Galatiens", als der Apostel dies schrieb, schon wäre getroffen gewesen. Sie ist also vielmehr später anzusetzen, und hieraus zu schließen, wenn der Galaterbrief nach der Anwesenheit des Apostels in Galatien Apg. 18, 23 geschrieben worden, so falle er hinwiederum auch früher als der 1 Kor.-Brief. Wir werden wohl überhaupt mit der Annahme nicht fehlgehen, daß Paulus die neugestifteten Gemeinden nicht alsbald für jenes Werk der Liebe in Anspruch genommen habe, und eben dies der Grund gewesen sei, warum er in denen, welche er auf seiner zweiten Reise in die Heidenländer Apg. 16—18 gegründet hatte, erst nach seiner Rückkehr von Jerusalem 18, 22 die Sammlung anregte. Das ist jedenfalls ungleich wahrscheinlicher, als daß er zu der Zeit erst angefangen hätte ein Werk zu treiben, wozu schwerlich nur die Aufforderung seiner Mitapostel ihn bewog. Was er in dieser Hinsicht zu Antiochia, in den Gemeinden Syriens, Ciliciens, Pisidiens, Lykaoniens gethan Apg. 15, 41; 16, 1—5, darüber schweigen natürlich seine Briefe und schweigt die Apostelgeschichte, welche auch über die spätere Sammlung nahezu schweigt. Auch von der Seite ist also keine Nöthigung, bei Gal. 2 an Apg. 18 zu denken.

Und gegen diesen Gedanken entscheidet Folgendes: Nach Apg. 15 ist die Forderung pharisäisch gesinnter Judenchristen, daß die Heidenchristen beschnitten und zur Gesetzesbeobachtung angehalten werden sollen, von den Aposteln und Aeltesten und der ganzen Gemeinde Jerusalems abgewiesen worden, und zwar so, daß nach Apg. 21, 25 die Aeltesten sich auf diese Entscheidung beziehen und sie als feste Schranke wider alle weitere judaistische Zumuthung an Heidenchristen aufrecht halten. Wie ist es nun denkbar, daß dieselbe Frage Apg. 18 wieder zu Jerusalem verhandelt worden wäre, Paulus von dieser Reise sprechend, wie wenn die Apg. 15 berichtete gar

nicht stattgefunden, mit ihr nichts erreicht worden, das *οὐδὲ Τίτος — ἠναγκ. περιτμηθῆναι* als wichtiges Ergebnis der Darlegung seines Evangeliums hinstellte, übrigens auch damals noch über die Beschneidungsfrage falschen Brüdern Widerstand hätte leisten müssen? — Was Apg. 18, 21 f betrifft, so müßte Lukas ganz unvollständig erzählt haben, wenn er uns nur sagte, wie sehr jene Reise dem Apostel anlag, sie selbst aber kaum und ihre Bedeutung gar nicht erwähnt hätte. Allein der Berichterstatter sagt uns genug, indem er zu verstehen giebt: um das Fest war es dem Apostel zu thun vgl. 20, 16. 22; 21, 20 ff, und demgemäß nichts mehr als den Vollzug dieses Vorhabens und die Begrüßung der Gemeinde erzählt. — Vergleichen wir aber nun Apg. 15, 1 ff mit Gal. 2, 1—10, so schließt es sich nicht aus, daß Paulus durch eine göttliche Offenbarung, und daß er durch Auftrag der Gemeinde zu Antiochia zur Reise nach Jerusalem bestimmt wird vgl. Apg. 10, 19 f. Ebensowenig ist unvereinbar, was Paulus V. 2—5 und was Lukas über die Verhandlungen in der großen Gemeindeversammlung berichtet. Nur wird im Galaterbriefe der Inhalt des unter den Heiden verkündigten Evangeliums betont, in der Apostelgeschichte Gang und Erfolg dieses Werkes; auch schweigt letztere von der Verhandlung mit den *δοκοῦντες*.

Allein es bleibt uns noch die Hauptfrage, warum Paulus schweige von den nach Apg. 15 zu Jerusalem aufgestellten *δογματα*. Und hier setzt wieder die Ansicht Wieselers ein: nicht auf die Apg. 15, sondern auf eine Apg. 18 gepflogene Verhandlung beziehe sich der Apostel, weil er die jenes Mal noch vorbehaltenen *δογματα* den Gemeinden, welche er auf seiner zweiten Reise zu den Heiden gründete vgl. Apg. 16, 4—6, nicht mehr auferlegt habe, und hiefür später erst die Zustimmung seiner Mitapostel ihm geworden sei. Aber Apg.

21, 25 reden die Aeltesten zu Jerusalem gar nicht so, als wäre unterdessen jener die Heidenchristen gegen alle weitere judaistische Zumuthung sichernde Beschluß ihrerseits zurückgenommen oder auf ein bestimmtes engeres Gebiet eingeschränkt worden: *τα πεπιστευκοτα ἐθνη* ist der Gegensatz der *κατα τα ἐθνη Ἰουδαιοι* 21, 21. So kann auch dieser Beweisversuch uns nicht abbringen von der Annahme, die sich uns bisher durchgängig empfohlen hat; ja wir werden das Schweigen des Apostels über jene Satzungen nicht befremdlich finden, wenn wir das Verhältnis erwägen, worin zu ihnen einerseits das von ihm bekämpfte judaistisch gefälschte Christenthum, andrerseits er selber stand. Meint man etwa, Paulus hätte sie, wenn sie damals gegeben worden, nicht übergehen können, weil seine Gegner dieses Schweigen übel gedeutet, ihn des Abfalls vom Gesetz und von den zuvor anerkannten Ordnungen der Urgemeinde und der absichtlichen Verdeckung dieses Abfalls beschuldigt hätten: so läßt sich einmal sagen, daß die Sache unter solchen Umständen nicht wesentlich anders läge, wofern er die erste Zusammenkunft und Uebereinkunft ganz verschwiegen und nur allgemein die Zustimmung seiner Mitapostel auf der zweiten hervorgehoben hätte. Vornämlich aber wird bei jener Meinung übersehen, daß der Beschluß Apg. 15 dem christlich geformten Judaismus gegenüber nicht als ein Zugeständnis, sondern als ein Riegel gemeint war: indem er schwachen Judenchristen Rechnung trug, sollte er die falschen und gewaltthätigen bannen, das *παρενοχλειν, ταρασσειν, ἐπιτιθεναι βαρος* oder *ζυγον* in Bezug auf die Heidenchristen verhindern Apg. 15, 10. 19. 24. 28. Wenn nun die judaistischen Irrlehrer Galatiens die Beschneidung forderten, so hatten sie diesen Beschluß nicht für sich, sondern wider sich und mußten um ihrer eigenen Deckung willen sich wohl hüten, ihn überhaupt zur Sprache zu bringen. Und nachdem sie einmal die

Schranke überschritten, Beschneidung und Gesetzesbeobachtung verlangt hatten, war jenes dem Judenthum gemachte Zugeständnis ihnen gegenüber hinfällig geworden: der Kampf bewegte sich nicht mehr um die Geltung der gegebenen Satzungen, sondern, wie es dem Sinne des tief und scharf blickenden Apostels entsprach, um die große Frage: ob Gesetzeszwang, ob evangelische Freiheit?

Dazu kommt seine persönliche Stellung zu jenem Beschluß. Mit ihm nämlich wenden sich Apostel, Aelteste und Brüder Jerusalems nicht an Paulus und Barnabas, als wären diese für ihre weitere Heilsverkündigung dadurch gebunden worden, sondern an die Brüder aus den Heiden, die Gemeinden Antiochias, Syriens und Ciliciens Apg. 15, 23: obschon also der Apostel mit dem Beschlusse einverstanden war, seine Ueberbringer nach Antiochia begleitete und sogar 16, 4 den auf seiner ersten Reise Apg. 13 f gestifteten heidenchristlichen Gemeinden außerhalb jenes Kreises ihn übermachte, — für ihn selber bestand gleichwohl keine Verbindlichkeit, auf seinen ferneren Reisen und bei Gründung neuer Gemeinden anders als nach freiem apostolischem Ermessen in Bezug auf dessen Inhalt zu verfahren vgl. 1 Kor. 6, 12 ff; 8, 1 ff; 10, 14 ff; Röm. 14, 1 ff. So durfte er über jene *δογματα* im Galaterbriefe hinweggehen, weil einerseits im Kampfe mit seinen judaistischen Gegnern gar nicht mehr von ihnen die Rede sein konnte, andrerseits durch sie seine apostolische Selbständigkeit keineswegs berührt worden war. Was für *sie*, nicht was für den Auftrag der Gemeinde zu Antiochia damals in Jerusalem sich ergeben, will er im Galaterbriefe berichten. Seine Freiheit hatte er sich gewahrt: *ihm* hatten die *δοκουντες* nichts vorgelegt, sein Evangelium, wie er es bis dahin verkündigt hatte und weiterhin, namentlich den Galatern *ohne* die *δογματα* verkündigte, hatten sie rückhaltlos anerkannt, nur die

Unterstützung ihrer Armen sich ausbedungen. Wir können nicht einsehen, weshalb die Anerkennung der Freiheit, worin er dem Beschluß der Urgemeinde jederzeit gegenüberstand, nicht während desselben Aufenthaltes in Jerusalem, da letzterer gefaßt wurde, sondern erst später geschehen sein müßte.

Ein Widerspruch zwischen den Darstellungen, welche der Galaterbrief und die Apostelgeschichte, allerdings aus verschiedenen Gesichtspunkten und so mit Hervorhebung verschiedener Seiten, von den Vorgängen zu Jerusalem geben, ist nicht zu entdecken; daß Petrus und Jakobus Apg. 15 so „paulinisch" reden, widerspricht nur dem Zerrbilde, das Baur aus dem eigenen Berichte des Apostels gemacht hat, und erklärt vielmehr, wie sie ihren Mitarbeitern auf heidnischem Gebiet aufrichtig die Rechte der Gemeinschaft zu reichen vermochten!

V. 11—14: Der Vorfall zu Antiochia.

Wann Petrus, der hier **V. 11** und 14 wie 1, 18; 2, 9; vgl. 7 f nach besserer Lesart *Κηφας* heißt, nach Antiochia gekommen, ist nicht sicher zu bestimmen; jedenfalls scheint es erst nach dem Gal. 2, 1—10 Erzählten geschehen zu sein, also Apg. 15, 35 f oder 18, 22 f wäre die entsprechende Stelle. Gegen erstere Annahme läßt sich die Unwahrscheinlichkeit geltend machen, daß Petrus den Abgesandten Jerusalems so bald nachgereist wäre, Paulus und Barnabas, die nur *ἡμερας τινας* zu Antiochia verweilten, dort noch getroffen hätte; gleichwohl ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, die unbestimmte Zeit nicht eben als eine so kurze zu denken. Gegen die andere Annahme spricht weder das Fehlen einer Zeitbestimmung (*ὁτε δε ἠλθεν* ist hier genug), noch daß Petrus später als Apg. 15 nicht mehr zu Jerusalem erscheint (er konnte ja sonst woher

nach Antiochia kommen), noch daß Barnabas damals in Antiochia war (denn wie Paulus kann er nach ihrer Trennung wieder dahin gekommen sein). Daß Lukas die augenblickliche Schwäche des Apostels Petrus übergeht, dagegen von der zwischen Paulus und Barnabas entstandenen Uneinigkeit berichtet, welche die Trennung der bis dahin verbundenen Arbeiter zur Folge hatte, erklärt sich einfach aus dem verschiedenen Verhältnisse beider Thatsachen zum Werk der Heidenbekehrung.

Paulus trat seinem Mitapostel ins Angesicht entgegen, weil er verurtheilt war vgl. 1 Joh. 3, 20 f, nämlich durch seine eigene, unmittelbar vorher eingehaltene Handlungsweise vgl. Röm. 14, 23; 2, 1. Denn zuvor **V. 12** aß er mit in Gesellschaft der Heiden (*συνησθιεν μετα* — vgl. Luk. 15, 2; Apg. 10, 41; 11, 3; 1 Kor. 5, 11, nicht einfach: mit ihnen, da auch Judenchristen dabei waren V. 13). *Τα ἐθνη* bezeichnet hier wie Röm. 11, 13; Eph. 3, 1 die Heidenchristen. So that Petrus, bis *τινες ἀπο Ἰακωβου* kamen, d. h. nicht: etliche Anhänger desselben, als ob *τινες των ἀπο Ἰακ.* stände, sondern entweder: von ihm gesandt Mat. 26, 47, oder vgl. Mrk. 5, 35: aus seiner Umgebung. Letzteres ist vorzuziehen; denn es müßte doch dahingestellt bleiben, welchen Auftrag sie von Jakobus hatten: jedenfalls nicht den, jene Aenderung des Verhaltens bei Kephas herbeizuführen, welche lediglich seiner Menschenfurcht zugeschrieben wird; und daß man im Kreise jenes Vorstehers zu Jerusalem für den eigenen Wandel sich streng ans Gesetz band, konnte Paulus nicht verbergen wollen. Furcht vor den Judenchristen überhaupt, welche in diesen von Jakobus Gekommenen vertreten waren und hier weniger als Apg. 10 vgl. 11, 3 durch göttlichen Beruf zum Verkehr mit den Heiden ihn hätten berechtigt achten mögen, brachte den Apostel Petrus dahin,

daß er sich entzog und absonderte, zwar nicht die christliche Gemeinschaft, wohl aber die Tischgenossenschaft mit den Heidenchristen aufgab. **V. 13.** Auch die übrigen Juden (d. i. Judenchristen vgl. V. 12 zu Antiochia), sogar Barnabas, heuchelten mit ihm. Ihr Verhalten und voran das des Apostels Petrus wird als ὑποκρισις bezeichnet: sie gaben sich den Schein vgl. Luk. 20, 20, als ob sie sich im eigenen Wandel an das Gesetz durchgängig gebunden hielten.

Hier wird nun völlig offenbar, wie grundfalsch die Behauptung Baurs ist, daß Petrus den Standpunkt des falsch christlichen Judaismus eingenommen habe, der die Gesetzesbeobachtung für nothwendig zur Seligkeit ansah. B. spricht hier (a. a. O. S. 52) von zweideutigem, unfolgerichtigem Benehmen und sucht hiedurch den Widerspruch zu verdecken, worin er mit dem von Paulus dargestellten Thatbestand sich befindet. Allerdings handelte Petrus nicht folgerichtig, indem er bald mit den Heiden Tischgemeinschaft pflegte, bald wieder sie aufhob; allein nicht darin bestand die heuchlerische Verleugnung der eigenen Grundsätze, der Abfall von der eigenen Ueberzeugung, daß er mit den Heiden aß und sich einer Freiheit rühmte, welche ihm der eigene Standpunkt nicht zuließ, vielmehr darin, daß er nicht mehr mit ihnen aß und sich dadurch den Schein der Gesetzesstrenge gab. Wenn er über solche Tischgemeinschaft eine andere Grundanschauung gehabt hätte als die Judenchristen Antiochias und namentlich Barnabas, der zu Jerusalem V. 1. 5. 9 auf der Seite des Apostels Paulus stand: wie könnte gesagt werden, daß diese in derselben Sache mit ihm denselben Fehler begangen haben? Auch die von Jakobus Gekommenen sind nicht so anzusehen, als ob sie die Gleichstellung der Heidenchristen mit den Judenchristen vor Gott, wie sie auf dem gemeinsamen Geistesempfang

beruhte Apg. 15, geleugnet und für das ganze Volk des neuen Bundes die Gesetzesbeobachtung angesprochen hätten; vielmehr nur sich selbst als Juden, Angehörige des alten Bundesvolkes banden sie ans Gesetz, und insofern war ihnen die Tischgemeinschaft mit Heiden sogar da unmöglich, wo man sich gemäß dem Beschlusse Apg. 15 des Götzenopfers, des Blutes und Erstickten enthielt, weil hiebei immer noch manche gesetzlich unreine Speisen vorkommen konnten.

Worin besteht nun aber der Unterschied desjenigen Verhaltens, welches hier der Apostel Paulus als ὑποκρισις verurtheilt, und seines eigenen Verhaltens, wenn er den Juden als ein Jude ward 1 Kor. 9, 20? Schon zu V. 4 f haben wir gesehen, daß der Apostel Paulus grundsätzlich die evangelische Freiheit durchaus festhielt und einer grundsätzlichen Bestreitung gegenüber der „Wahrheit des Evangeliums" vgl. V. 14 in diesem Stücke nichts vergab, die Gesetzesbeobachtung nicht als Heilsbedingung gelten ließ. Dagegen auf den Gebrauch der Freiheit verzichtete er in den Einzelheiten seines Thuns und Lassens um der Schwachen willen, damit sie weder durch ungerechtes Urtheil über seine freie Handlungsweise noch durch eine Nachahmung derselben wider ihr eigenes, schwaches d. i. der wahren Erkenntnis entbehrendes Gewissen sich versündigten Röm. 14, 1—3. 13. 16; 1 Kor. 10, 29 f; 8, 7—13. Daß jedoch der Schwache damit kein Recht erhält, den Starken völlig in seine eigene Beschränktheit einzubannen, erhellt aus dem an ihn gerichteten Gebote: μη κρινετω Röm. 14, 3 f. 10! Hier nun sah der Apostel einen Fall, wo es gegolten hätte die Freiheit zu vertreten, und den Fehler seines Mitapostels sowie der übrigen Judenchristen zu Antiochia findet er darin, daß sie sich fürchteten, die Vertretung also nicht wagten, zwar nicht etwa aus Ehrsucht Gesetzesstrenge heuchelten vgl. Mat. 6, 2, aber auch nicht freiwillig der Schwachheit Rechnung

trugen, sondern der Menschenfurcht Gehör gaben. Es ist nicht einmal sicher zu entscheiden, ob die von Jakobus Gekommenen grundsätzlich die fortwährende Verbindlichkeit des Gesetzes für alle Judenchristen festhielten: genug! Petrus hatte nicht den Muth, sich etwaigen neuen Vorwürfen der Judenchristen überhaupt auszusetzen vgl. Apg. 11, 2 f. Paulus aber verfährt offenbar in dem Sinne, daß hier, zu Antiochia, in der heidenchristlichen Gemeinde nicht die Rücksicht auf jene Neuangekommenen maßgebend sei, nicht zu solcher jähen Aenderung des bisherigen Verhaltens berechtige, die ohne zureichenden Grund, ohne bestimmte Erklärung eingetreten, sich selber das Urtheil spreche, daß vielmehr der freie Verkehr mit den Heidenchristen fortzusetzen und der Eindruck ins Auge zu fassen sei, welcher durch seinen Abbruch auf sie hervorgebracht werde. Der Mangel grundsätzlichen Verhaltens, der höchsten Rücksicht, welche hier beim Zusammentreffen von Juden- und Heidenchristen schlechterdings geboten war, der Rücksicht auf die Wahrheit des Evangeliums, die evangelische Freiheit vom Gesetz, lag zu deutlich vor*), als daß der Apostel seinen Mitapostel hätte entschuldigen können, oder wir ihn könnten entschuldigen, obwohl hinwiederum die Verfehlung nicht so grob und von allem Schein und Vorwande des Guten verlassen ist, wie man sie gewöhnlich darstellt. Wenn nach 1, 8 sogar die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist,

*) Luther, kürzere Ausl. des Galaterbriefes (Walch IX. 91 f): Hier ist nun eine Frage: wenn sich Petrus hätte befürchtet der Schwachgläubigen Aergernis und sich in guter Meinung entzogen, was würde Paulus thun, wenn auf beiden Seiten Schwachgläubige wären? Wem würde er hier weichen? Denn sonderlich jeder Partei zu weichen, wäre nicht schwer. Nähme er Speise mit den Juden, so würde er die Heiden ärgern, wie Petrus; isset er mit den Heiden, so ärgert er die Juden, wie Petrus gefürchtet hat. In einem solchen Fall muß man die evangelische Wahrheit halten, lehren und auslegen; ..... so aber die schwachen Juden nicht wollten folgen, müßte man sie fahren lassen, denn es ist besser, daß man einen Theil mit dem Evangelium erhalte, denn daß man sie alle beide sammt dem Evangelium verderben lasse.

daß ein Apostel im Abfall von der Wahrheit ein falsches Evangelium predigte, so noch viel weniger die, daß er es am Festhalten und Durchführen der ihm geoffenbarten, von ihm selbst verkündigten Wahrheit im eigenen Wandel fehlen läßt 1 Kor. 9, 27.

V. 14. *Ὀρθοποδειν προς* — (ein völliges *ἁπ. λεγ.*) scheint eher vgl. Apg. 14, 10 „aufrecht stehen zu —" oder „nach —" als „gerade, richtig einhergehen nach —" zu bedeuten. Zu *προς* vgl. 2 Kor. 5, 10; Luk. 12, 47; über das praes. — *ποδουσιν* Winer S. 239. Der Vorhalt, welchen Paulus dem Anfänger des unaufrichtigen Benehmens (und zwar 1 Tim. 5, 20 vor Allen) macht, erweist 1) den hierin liegenden Widerspruch, hebt 2) die Wirkung hervor, welche dasselbe auf die Heidenchristen auszuüben geeignet sei, und fragt 3) nach dem inneren Hergang und so nach dem Rechte der Aenderung seiner Handlungsweise (*πως* vgl. 1 Kor. 15, 12). „Wenn du, obschon Jude, heidnisch und nicht jüdisch lebst, von der jüdischen Volksthümlichkeit und Gesetzlichkeit vgl. zu 1, 13 f dich soweit abgelöst hast, daß du (wenigstens im Verkehr mit Heidenchristen, denn davon allein ist hier die Rede) die ungebundene heidnische Lebensweise ständig und grundsätzlich theilst (*ζῃς*), wenn dies einmal feststeht als unzweifelhafte Thatsache vgl. 2 Kor. 3, 7 f: wie kommst du dazu, den Heiden die jüdische Lebensweise aufzunöthigen, sie durch dein eigenes Thun wiederum als die unumgängliche Bedingung des vollen brüderlichen Verkehrs mit der judenchristlichen Urgemeinde darzustellen und aufzulegen? Geborene Heiden zwingst du zur jüdischen Weise, die du selber, ein geborener Jude, nicht einhältst?" Das *ἰουδαΐζειν* ist die ganze bei den Juden beobachtete Lebensart vgl. Mrk. 7, 1—5 und läßt sich nicht verstehen von der bloßen Befolgung der Apg. 15 aufgestellten Satzungen, welche den *ἐθνη* gerade das *ἰουδαΐζειν* ersparen

sollten. Wer nach diesen sich hielt, lebte immerhin ἐθνικως, weil noch weit nicht ἰουδαϊκως. Wir dürfen nicht einmal das ἐθνικως ζην auf Tischgemeinschaft einschränken, haben vielmehr die ganze äußere Lebensform zu verstehen, wie sie bei den ἐθνη d. h. bei den Heidenchristen, unter dem sittlichen Einflusse des Christenthums stattfand. Wenn also die δογματα Jerusalems zu Antiochia beobachtet und gleichwohl von ἐθνικως ζην die Rede sein konnte, so fällt auch der letzte gegen die Selbigkeit der Apg. 15 und der Gal. 2 erzählten jerusalemischen Reise des Apostels aufgeführte Beweis, welchen man daraus schöpfen will, daß als Paulus in Antiochia weilte, d. h. wie man meint, unmittelbar nach dem Gal. 2, 1—10 Berichteten, daselbst heidnisch gelebt, d. h. jene Satzungen nicht gehalten worden seien. Allerdings aber gieng das anfängliche und grundsätzliche Verhalten des Apostels Petrus zu Antiochia über den Standpunkt hinaus, worauf damals und später noch Apg. 21, 20 die Menge der Judenchristen Jerusalems und Judäas sich befand: nicht nur sollten die Heidenchristen die jüdisch-gesetzliche Weise nicht annehmen, sondern hier sehen wir auch Judenchristen, welche sie aufgeben, was freilich dem Werke Gottes unter den Völkern gegenüber Apg. 10, 15; 15, 9 als eine sittliche Nothwendigkeit erscheinen mußte.

Ob **V. 15—21** Fortsetzung der Rede sei, welche Paulus an Petrus zu Antiochia richtete, oder der Apostel sich schon hier an seine Leser wende, ist nicht leicht zu entscheiden. Gegen die letztere Annahme läßt sich nicht einwenden, daß der Vorhalt, wenn er sich auf das V. 14 Gesagte beschränkt hätte, ungenügend wäre; denn in der That konnte der Apostel bei der grundsätzlichen Einigkeit, welche zwischen ihm und

seinem Mitapostel bestand, auf die wenigen, gewichtigen Worte sich beschränken. Die erstere Annahme hat immerhin das für sich, daß zwischen V. 14 und 15 aus dem Wortlaute kein Absatz ersichtlich ist vgl. 3,1; 1,11; wir müßten also annehmen, daß im ursprünglichen Sendschreiben derselbe bemerklich gemacht worden wäre, sowie ferner nachweisen, daß zwischen V. 11—14 einerseits, V. 15—21 andrerseits ein solches inneres Verhältnis stattfinde, welches weder den letzteren Abschnitt als Fortsetzung der Rede V. 14 zu fassen gestatte, noch den jähen Übergang aus der Erzählung in lehrhafte Darlegung unerklärt lasse. So haben wir zunächst den Sinn des Abschnittes zu entwickeln, vermögen alsdann erst seine Stellung zum Vorhergehenden, sowie die Bedeutung der Verse 11—21 im Ganzen des Briefes zu bestimmen.

V. 15 f ist weder so zu verbinden, daß ἐπιστευσαμεν den einen Hauptsatz bildete nach zwei vorangeschickten Nebenbestimmungen, denn hiebei würde nach ἁμαρτωλοι V. 15 ὀντες oder ὑπαρχοντες vermißt, — noch so, daß ἐσμεν zu φυσει ἁμαρτωλοι und zu εἰδοτες δε ergänzt wird, denn diesem ersten vollständigen Satze würde der zweite και ἡμεις ἐπιστ., ob man „und wir" oder „auch wir" übersetzt, sich übel anschließen. Vielmehr ist V. 15 mit ergänztem ἐσμεν ein Satz für sich, und der Gegensatz ist V. 16 ἐπιστευσ. mit der vorangehenden Bestimmung εἰδοτες δε —.

V. 15. Ἡμεις reicht so weit, als die nachfolgenden Bezeichnungen ergeben, umfaßt somit alle die geborenen Juden, welche nicht mehr in Gesetzeswerken, sondern im Glauben an Christus ihre Gerechtigkeit suchten, alle ächten Judenchristen. Ihnen eignet den Heidenchristen gegenüber der natürliche (abgesehen von dem beide Theile gleichstellenden πιστευσαι gegebene) Vorzug, daß sie Juden sind und nicht aus Heiden stammende Sünder. Aber keinen angeborenen

Zustand meint der Apostel, wozu ἁμαρτωλοι nicht stimmt, sondern denjenigen Unterschied sittlicher Beschaffenheit, welcher sich bei Juden und Heiden im Zusammenhange mit der natürlichen Abkunft entwickelt hat: wenn die von jüdischen Eltern Geborenen von vornherein unter die Zucht des Gesetzes gestellt sind, so gewinnt hingegen in den Kindern der Weltvölker, der ἀνομοι 1 Kor. 9, 21, das Sündenverderben eine Form, vermöge deren sie ἁμαρτωλοι sind nicht bloß in anderer, sondern in schlimmerer Weise als die Juden. Daß bestimmte Menschen im besondern Sinne Sünder heißen, ist nicht bloß jüdischer, sondern biblischer Sprachgebrauch 1 Sam. 15, 18; Mat. 9, 10—13; Luk. 15, 1—10; 6, 32. 34; die Misdeutung, als wären die Juden schlechthin keine Sünder, wird schon durch das vorangestellte ἐξ ἐθνων abgeschnitten, sowie durch εὑρεθημεν και αὐτοι ἁμαρτωλοι V. 17, nur daß eben damit nichts Neues gesagt würde, wenn nicht hier die Heiden im Vergleich mit den Juden als Sünder bezeichnet wären.

V. 16. Der Inhalt des den Judenchristen beigelegten Wissens ist: οὐ δικαιουται ἀνθρ. κτλ. — Δικαιουν leitet sich ab von δικαιος, δικαιος wieder von δικη, was einfach „Recht" bedeutet; δικαιος ist hienach, wer dem Recht entspricht. Damit stimmt theils der Gebrauch des Ausdruckes το δικαιον Mat. 20, 4. 7; Luk. 12, 57; Apg. 4, 19, theils die Anwendung des Wortes auf Personen Mat. 1, 19; 13, 17; Mrk. 6, 20; Luk. 1, 6; 2, 25; 20, 20; 23, 47. 50; Apg. 10, 22 vgl. 35. Die bloße Schuldlosigkeit wird nicht durch δικαιος bezeichnet, vgl. Mat. 23, 35 αἱμα δικαιον — Ἄβελ ὁ δικαιος: der Begriff wird immer so gedacht, daß er das rechtmäßige Verhalten einschließt, nicht nur das rechtswidrige ausschließt, und der Mensch erscheint so wenigstens als einig mit dem Recht in seinem Thun, so daß er es für sich, nicht wider sich hat. Die Beziehung des Wortes auf Gott als Richter Offb. 16, 5. 7; Apg. 17, 31

vgl. 2 Tim. 4, 8 schließt sich der Grundbedeutung leicht und natürlich an. Der Mensch aber heißt namentlich *δικαιος*, wenn er in seinem Thun mit dem Gesetze, dem Willen Gottes übereinstimmt Luk. 1, 6; Röm. 2, 13; Mat. 7, 21 mit 5, 20. Der bisher entwickelte Wortsinn bewährt sich auch Mat. 25, 46 vgl. 35 f. 40. 45 und besonders durch den Gegensatz, worin zu den *δικαιοι* die *ἁμαρτωλοι, πονηροι, ἀνομοι* stehen Mat. 5, 45; 9, 13; 13, 41—43. 49; Luk. 1, 17; 15, 1—10; 18, 9 ff; Röm. 5, 19. 6—8; 1 Tim. 1, 9; 1 Petr. 3, 12; 4, 18; 2 Petr. 2, 7 f; 1 Joh. 3, 12. *Δικαιον εἰναι* gilt also von allem dem, was irgendwie dem Rechtsbegriffe entspricht, sei es als Wesen oder Thun, Gesetz Röm. 7, 12 oder Gericht Joh. 7, 24. Der Begriff des Gottgefälligen liegt nicht im Worte, wiewohl Gott freilich wie am Recht überhaupt, so an dem, der vor ihm gerecht ist, nach seinem Urtheile dem Recht entspricht, Wohlgefallen hat. *Δικαιουν* entspricht dem הַצְדִּיק, wie *δικαιος* dem צַדִּיק, und hat zunächst die Bedeutung „gerecht machen", verhält sich zu *δικαιος*, wie *τυφλουν, δουλουν* zu *τυφλος, δουλος*, — und so steht הַצְדִּיק Jes. 53, 11; Dan. 12, 3 und *δικαιουν* bei den LXX Ps. 73, 13, bezeichnet die Herstellung derjenigen Beschaffenheit im Menschen, worin er dem göttlichen Willen entspricht, also der sittlichen Rechtschaffenheit. Aber *δικαιουν* kann weiterhin, statt von der Herstellung des *δικαιον εἰναι*, von der Darstellung dessen, der schon *δικαιος* ist, in dieser seiner *δικαιοσυνη* stehen, wie *δοξαζειν* Joh. 16, 14; 17, 4 vgl. 6 nicht Verleihung einer *δοξα* bezeichnet, die Gott oder Christus noch nicht hätte, sondern Offenbarung der *δοξα*, die er schon hat. Dahin gehören vor Allem die Stellen 1 Tim. 3, 16; Mat. 11, 19; Luk. 7, 35. 29; Röm. 3, 4; in der letzten steht von Gott neben *δικαιουσθαι — ἀληθη γενεσθαι*, was doch nur Offenbarung seiner Wahrhaftigkeit sein kann, und in der vorletzten ist *δικαιουν τον θεον* ganz wie Gal. 1, 24 *δοξαζειν*

τ. θ. gebraucht. — Nur im Vorbeigehen erwähnen wir die Stellen Luk. 10, 29; 16, 15 und kommen zu denen, welche entschieden von Rechtfertigung im richterlichen Sinne reden Mat. 12, 37; Röm. 2, 13; 2 Mose 23, 7; 5 Mose 25, 1; Ps. 82, 2—4; Jes. 5, 23; Spr. 17, 15; 1 Kön. 8, 32. Die Rechtfertigung des Gerechten besteht hier darin, daß ihm nach seiner Gerechtigkeit gegeben, er thatsächlich als Gerechter behandelt wird. Nun fragt sich aber: was versteht der Apostel Paulus zunächst in der vorliegenden Stelle unter δικαιουσθαι V. 16 f?

Nach Mat. 12, 37 (ἐκ των λογων σου δικαιωθησῃ) scheint das verneinte δικαιουσθαι ἐξ ἐργων νομου auf das göttliche Urtheil sich zu beziehen, sofern dadurch dem Menschen Gerechtigkeit zu- oder ab-gesprochen wird: nicht aus Gesetzeswerken kommt es dahin, daß der Mensch von Gott als Gerechter anerkannt wird. Auch der Ausdruck δικαιουσθαι δια πιστεως läßt sich so erklären: allerdings ist der Glaube nicht das Mittel des göttlichen Urtheils, vielmehr die Bedingung, worunter es über den Menschen ergeht, aber δια könnte hier gebraucht sein beim pass. wie Philem. 22; Hebr. 11, 39, führte die Vermittlung ein, wodurch es geschehen, daß der Mensch von Gott Gerechtsprechung erhielt. Allein versperrt wird uns dieser Ausweg durch die Wendung Röm. 3, 30 δικαιοι ὁ θεος δια πιστεως, — hier kann δικαιουν nicht ein göttliches Urtheil bezeichnen, das vielmehr auf den Glauben hin erfolgte. Δικαιουσθαι ἐν Χριστῳ V. 17 ist nicht s. v. a. δικ. δια Χριστον, — gerade das kirchlicher Lehrfassung angehörige justificari propter Chr. ist der Schriftlehre fremd vgl. Winer S. 345—348. Nun wird von anderer Seite her zugestanden, daß δικαιουσθαι hier nicht heiße, „gerecht gesprochen werden"; aber δικαιος soll auch den bezeichnen, der Gottes Urtheil für sich hat, und δικαιουσθαι sei: zum δικαιος in diesem Sinne

gemacht werden, dahin gelangen, daß man vor Gott für einen Gerechten gilt. Allein δικαιος hat jene Bedeutung nicht; wohl besteht vor Gott nur der Gerechte, jedoch nicht das ist seine Gerechtigkeit, daß er vor Gott besteht. Wohl hat der δικαιος παρα τῳ θεῳ Gottes Urtheil für sich, aber die Beziehung auf dies Urtheil liegt nicht in δικαιος, sondern in παρα vgl. 1 Kor. 3, 19 mit Röm. 2, 13. Ebensowenig ist δικαιουσθαι „die Geltung eines Gerechten erlangen"; in den dafür beigebrachten Stellen der LXX 1 Mose 38, 26; Ps. 51, 6 und Sir. 18, 2 heißt es einfach „gerecht erscheinen". Nichtig ist die Behauptung, daß jener Sinn in dem Satze ἐξ ἐργων νομου οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ — nothwendig anzunehmen sei, weil man als Ergebnis eines Thuns nur eine Geltung, nicht eine sittliche Beschaffenheit erwarten könne. Der sittliche Zustand des Menschen ist doch gewiß von seinem eigenen sittlichen Verhalten abhängig; wer Sünde gethan hat, der ist ein Sünder, und wer den Willen Gottes gethan hat, der ist ein Gerechter und wird darauf hin von Gott als Gerechter anerkannt und behandelt Röm. 2, 13. Und schließlich geben wir ja zu, daß es bei der δικαιωσις um das Bestehen vor Gott sich handelt; aber das ist nun die Hauptfrage: was ist hiezu — die Sache ganz allgemein genommen — das unumgängliche Erfordernis? wenn der Sünder dahin gelangen soll, vor Gott die Geltung eines Gerechten zu haben, wie kann er dahin gelangen? wie anders als dadurch, daß er ein Gerechter wird, Gott ihm zur Gerechtigkeit hilft? Wenn Gott spricht 2 Mose 23, 7; Spr. 17, 15: ich rechtfertige den Gottlosen nicht, und wer es thut, ist mir ein Greuel, — wie könnte der Apostel seines Sohnes Röm. 4, 5 Glauben predigen an ihn als den Gott, der den Gottlosen rechtfertige im Sinne der bloßen Gerechterklärung, ihn für einen Gerechten gelten lasse oder auch zur Geltung eines Gerechten bringe, ohne ihn zum Gerechten zu machen? Gerade diesen, wenn anders die Sache

Gottes würdig gedacht werden soll, unerläßlichen Hauptpunkt sollte der Apostel nicht meinen, wenn er von Rechtfertigung des Sünders redet? — Wir sehen, daß

1) unmöglich den Stellen Röm. 3, 30; 4, 5 gegenüber *δικαιουν* als ein Gerechterklären gedeutet werden kann, die Rechtfertigung des Sünders, welche Paulus lehrt, nicht als bloßes Urtheil gedacht werden darf, weil ein solches weder durch den Glauben geschähe, noch wegen seiner inneren Unwahrheit ein göttliches wäre; daß

2) die Bedeutung „zur Geltung eines Gerechten kommen" theils für das Wort *δικαιουσθαι* unnachweislich ist, theils dem Begriffe nach weiter treibt, indem das Gerechtwerden die nothwendige Voraussetzung des Erlangens jener Geltung ist; daß also

3) die Rechtfertigung des Sünders im Sinne des Apostels Paulus ein göttliches Gerechtmachen ist.

Die Grundsätze der apostolischen Lehre sind nun folgende:

a) Nicht aus Gesetzes-Werken wird der Mensch gerecht **V. 16c**. *Ἐκ* führt hier nicht die Grundlage des göttlichen Urtheils ein wie Mat. 12, 37, sondern ganz einfach die Ursache des Gerechtwerdens, das Gerechtmachende vgl. 2 Kor. 2, 2; 7, 9; 3, 5 f; Phil. 1, 23; Winer S. 329. Dem entspricht das *οὐ δια* oder *ἐκ νομου δικαιοσυνη* V. 21; 3, 21. Soll da vielleicht *δικαιοσυνη* die Geltung eines Gerechten bezeichnen? *Ἐν νομῳ δικαιουσθαι* 3, 11; 5, 4 ist ebenfalls der Annahme entgegen, daß Paulus unter *δικαιωσις* eine bloße Gerechterklärung verstehe. — Wie er aber die Gesetzeswerke als das Nichtrechtfertigende hinstellt, so dagegen

b) den Glauben an Christus als Mittel (*δια*) oder Ursache (*ἐκ*) der Rechtfertigung V. 16; 3, 11. 8. 24. Und wie als menschliches Verhalten die *πιστις* den *ἐργα* gegenübertritt, so als Gegenstand des Verhaltens *Χριστος*

dem νομος. Darum wie ἐν νομῳ οὐδεις δικαιουται 3, 11, so gilt es dagegen V. 17 δικαιωθηναι ἐν Χριστῳ! Im Gesetze, indem der Mensch mit ihm sich einläßt, sich werkthätig in dasselbe hineinstellt, wird er nicht gerecht, so daß er es nach Gottes Urtheil, also schlechthin wäre (vergleichsweise, vor Menschen mag er es wohl werden vgl. zu V. 15); nur in Christus, in seiner Gemeinschaft, wie sie eben durch den Glauben vermittelt wird, kann er die Gerechtigkeit schlechthin erlangen. Da ist dann der Mensch in Christus, und Christus ist in ihm vgl. V. 20; was uns gerecht macht, ist allerdings nach der Lehre des Apostels der Christus in uns, der sich uns zueignende wie uns in sich aufnehmende Christus für uns, nur daß man den Christus in uns nicht verwechsle, was ohnehin widersinnig, mit irgend welchem eigenen werkthätigen Verhalten!

Was nun den Satz **V. 16ª** ὁτι οὐ δικαιουται ἀνθρ. ἐξ ἐργων νομου ἐαν μη δια πιστ. Ἰ. Χρ. betrifft, so faßt man hier gewöhnlich ἐαν μη im Sinne von „sondern nur" vgl. zu 1, 19. Und sicher meint es der Apostel nicht so, als könnte der Mensch aus Gesetzeswerken gerecht werden, freilich nur unter Beitritt des Christusglaubens, als wäre dieser nichts als die nothwendige Ergänzung der ἐκ νομου δικαιοσυνη. Denn wie stimmte damit, daß er gleich hernach den Weg des gesetzlichen Thuns schlechthin vom Werke der Rechtfertigung ausschließt? Wenn jedoch der Gedanke ihm fremd ist, daß beide Wege zu verbinden seien, so verhält es sich nicht ebenso mit dem andern, daß thatsächlich beide Wege in demselben menschlichen Lebenslauf eingeschlagen werden. Gerade bei den φυσει Ἰουδαιοι ὀντες sind ja Gesetzeswerke vorauszusetzen; aber auch von der Grundlage vorhandener ἐργα νομου aus (ἐκ) wird der Mensch (vom allwirksamen Gotte) nicht zur Gerechtigkeit geführt, wofern nicht der Christusglaube vermittelnd eintritt (δια).

Unter *εἰδοτες* ist ein durch persönliche Erfahrung empfangenes Wissen zu verstehen, wodurch für diese Judenchristen das Glauben an Christus mit der bestimmten Absicht, in ihm Gerechtigkeit zu finden, begründet wurde. Die Selbstdarstellung Jesu Christi war es, wodurch Petrus und Paulus zum Glauben an ihn gebracht wurden; aber wenn sie ihn dabei als ihre Gerechtigkeit ergriffen, so setzte eben dies voraus, daß beide sich selbst als Sünder erkannten Luk. 5, 8; 1 Tim. 1, 15 vgl. 13, das Ungenügende der Gesetzeswerke einsahen Mat. 5, 20; Apg. 15, 10 f; 13, 38 f; Phil. 3, 4 ff, und der Schiffbruch eigener, menschlicher Gerechtigkeit sie zu Jesu hintrieb. Auf dem Erfahrungsweg ist ihnen die völlige Unzulänglichkeit alles gesetzlichen Thuns, ist ihnen Jesus (dieser Mensch) als der Heilsmittler **V. 16b** (daher zuerst *Ἰησου Χριστου*) bewußt geworden, und so haben auch sie (*και ἡμεις* d. h. auch wir auf Gesetzeswerke von vornherein angewiesenen Juden V. 15) an den Heilsmittler geglaubt, wie er in Jesu Person ihnen gegeben war (*ἐπιστευσαμεν εἰς Χριστον Ἰησουν*), um gerecht gemacht zu werden *ἐκ πιστεως Χρ. και οὐκ ἐξ ἐργων νομου.* — Hier haben wir den rein lehrhaften Gegensatz des Heilsmittlers und des Gesetzes, darum einfach *Χριστου* bis V. 21. — Ferner wird vom Standpunkt der *πιστευσαντες* der Glaube hier ebenso als Grundlage der gesuchten Rechtfertigung (*ἐκ πιστ.*) bezeichnet, wie zuvor die Werke dafür genommen worden, und der Weg des gesetzlichen Thuns wird bestimmt als ein aufgegebener dargestellt (*και οὐκ ἐξ ἐ. ν.*). Weil für die dem Gesetz Unterworfenen der Glaube sich als einziger Ausweg ergeben hat, darum haben sie aus Glauben die Rechtfertigung gesucht, und nicht mehr aus Werken thun sie das, weil sie nicht bloß erfahren haben, daß dieser Weg nicht zum Ziele führt (*εἰδοτες ὁτι οὐ δικαιουται* V. 16a), sondern weil er auch überhaupt dahin nicht

führen wird und kann V. 16c: *ὅτι ἐξ ἐργ. ν. οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ.* Vgl. Winer S. 154 f. 251.

Wir lesen Ps. 143, 2: כִּי לֹא־יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָּל־חָי, was die LXX übersetzen: *ὅτι οὐ δικαιωθησεται ἐνωπιον σου πας ζων.* An dieses Wort klingt es an, wenn Paulus hier schreibt: *ὅτι ἐξ ἐ. ν. οὐ δικαιωθ. πασα σαρξ,* und Röm. 3, 20: *διοτι ἐξ ἐ. ν. οὐ δικ. π. σ. ἐνωπιον αὐτου.* Schriftanführung ist es aber nicht; denn abgesehen von dem hier ausgelassenen *ἐνωπ. τ. θεου* ist gerade das bedeutsame *ἐξ ἐ. ν.* hinzugefügt und *πας ζων* mit *πασα σαρξ* vertauscht. Damit nämlich bezeichnet Paulus vgl. zu 1, 16 den irdisch-lebendigen Menschen, sofern die Sinnlichkeit in ihm überwiegt und eben dadurch die Sünde ihn beherrscht; er deutet mit diesem Ausdrucke auf die sündige Naturbeschaffenheit, vermöge deren kein Mensch durch Gesetzeswerke die Gerechtigkeit erlangen kann vgl. Röm. 8, 3; 7, 17 f. 14. 25.

Schließlich haben wir noch den Gegensatz *ἐργα νομου* und *πιστις Χριστου* genauer zu bestimmen. Der letztere Ausdruck wechselt hier mit *πιστευειν εἰς Χριστον,* ist aber zunächst allgemeineren Sinnes, stellt uns den Glauben dar, wie er allseitig der Person Christi zugehört, nicht bloß in ihn hinein gerichtet ist, sondern auch in und auf ihm beruht Kol. 1, 4; Röm. 10, 11, ja in ihm schon dargeboten Apg. 17, 31, durch ihn und sein Evangelium gewirkt wird Apg. 3, 16; Hebr. 12, 2. Gleich allgemein ist die Beziehung zwischen *νομος* und *ἐργα* zu fassen: es sind Werke gemeint, welche dem Gesetz als *γραμμα,* bloßer Vorschrift für den fleischlichen Menschen zugehören, von ihm gefordert und hervorgerufen werden und es auch insoweit ausrichten, als es bei dem zwischen Gesetz und Fleisch bestehenden Verhältnisse möglich ist. Allein eben deswegen entsprechen sie nicht dem Gesetze im Sinne einer Erfüllung desselben; sonst gälte es nicht schlechthin *ἐκ πιστεως Χριστου*

καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, da in Christus durch Glauben und Liebe die Gesetzeserfüllung gerade verwirklicht und sie auch überall in der Schrift gefordert, namentlich zum Bestehen im Schlußgericht gefordert wird. Das οὐκ ἐξ ἔ. ν. ist und bleibt christlicher Grundsatz, insofern der Gläubige nicht mehr sein Heil dadurch sucht, daß er als Fleisch der gesetzlichen Forderung sich unterstellt, vielmehr die Gnade ergreift, welche ihn über Fleisch und Sünde und so auch über die bloße Knechtschaft des Gesetzes erhebt!

V. 17. Ἄρα, „sonach, also", und das fragende ἆρα sind ein und dasselbe Wort; nur wird im letztern die erste Sylbe durch den Frageton gedehnt. Und weil Paulus sonst überall Röm. 3, 4. 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 11, 1. 11; 1 Kor. 6, 15; Gal. 3, 21 μὴ γένοιτο als Antwort auf eine vorangegangene Frage gebraucht, ist hier zu lesen: ἆρα Χρ. ἁμ. διακ.; und zu übersetzen: ist nun also Christus Sündendiener? Vgl. οὖν Röm. 7, 13; Gal. 3, 21. Ἄρα kann hier wie dort οὖν eine Frage einführen, worin aus dem Vorhergegangenen, hier aus εἰ δε — εὑρεθ. — ἁμαρτ., eine falsche, durch μὴ γένοιτο sofort abgewiesene Folgerung gezogen wird; der Sinn wäre: so ist darum doch keineswegs Christus Sündendiener. Ergänzen wir aber zu ἆρα κτλ. einfach ἐστε, so kann εἰ — εὑρεθημεν nicht übersetzt werden: wenn wir erfunden worden wären, — was die nach 1 Kor. 12, 19; Hebr. 7, 11 ebenfalls mögliche Ergänzung ἂν ἦν erforderte. In diesem Fall würde jedoch Paulus hier anders denn sonst überall verfahren, nicht an einen richtigen Vordersatz eine falsche Folgerung in Form der Frage knüpfen und sie durch μὴ γεν. zurückweisen, sondern an einen falschen Vordersatz („wenn wir erfunden worden wären — wir sinds aber nicht") eine der Form nach richtige Folgerung schließen und hiedurch jenen ad absurdum führen; es wäre alsdann zu erwarten, daß er wie V. 21 geschrieben

hätte. Hiebei wird (von Meyer) erklärt: „wenn wir durch unser Aufgeben der Gesetzeswerke, des *ἰουδαΐζειν* als Sünder wären erfunden worden *καὶ αὐτοί*, gleich den gesetzlosen Heiden, wie du (Petrus) als *ἀναγκάζων ἰουδαΐζειν* uns hinstellst vgl. V. 14 und 15, so wäre Christus nicht Führer zur Gerechtigkeit, sondern Förderer der Sünde". Dagegen entscheidet die schon entwickelte sonstige Ausdrucksweise des Apostels, sowie daß die nachdrückliche Voranstellung des *ζητοῦντες* nicht zum Rechte kommt (es wäre *δικαιωθῆναι ζητοῦντες* zu erwarten), und daß, indem der Apostel durch *καὶ αὐτοί* auf den 15. V. sich bezieht, er die Judenchristen nicht als Christen, als *ἐν Χριστῷ δικαιωθ. ζητοῦντες*, sondern als Juden, als *φύσει Ἰουδαῖοι*, wie sie dort den *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* entgegengesetzt werden, dann aber nicht mit Annahme eines unwirklichen Falles, den Heiden in der Sünderschaft gleichgestellt haben wird. — Eine andere Erklärung (von Wieseler) verstößt zwar nicht wider jenen durchgängigen Sprachgebrauch des Apostels Paulus; indem jedoch ausgelegt wird: „wenn wir in Christus Gerechtigkeit suchend selber auch (gleich den Nichtsuchenden) als Sünder erfunden worden sind, Sünden bei uns vorgekommen sind, darum ist Christus kein Sündendiener" —, so wäre trotz der zuvor erwähnten Verfehlung des Apostels Petrus und anderer Judenchristen wegen das alle Judenchristen und namentlich auch Paulus umfassenden *ἡμεῖς* anstatt des *εὑρέθημεν* — *εὑρισκόμεθα* zu erwarten, und überdies bleibt das vorangestellte *ζητοῦντες* unbeachtet, und die offenbare Beziehung zu V. 15 wird ganz aufgegeben.

Nach dem allem hat vielmehr die Stelle folgenden Sinn: „wenn wir aber (damals, als wir *ἐπιστεύσαμεν* V. 16), suchend gerecht zu werden in Christus, erfunden worden sind vgl. Röm. 7, 10; 1 Kor. 4, 2; 15, 15 u. a. St., offenbar geworden sind, uns herausgestellt haben als Sünder (so

gewiß nur das gesucht wird, was man nicht hat, Suchen der Gerechtigkeit also ein Stehen in Ungerechtigkeit, Sünde bezeugt), und zwar wir selbst auch, gleich den Heiden, obwohl vom Judenthum herkommend V. 15: folgt hieraus etwa, daß Christus Sündendiener sei? Das sei ferne! —" (So in der Hauptsache Hofmann).— Der Sinn des Ausdruckes ἁμαρτίας διάκονος ist daraus genauer zu bestimmen, daß der verkehrte Schluß gegründet wird auf die aus ihrem eigenen Thun erkennbare Sünderschaft derer, welche sich im Glauben zu Christus wenden: als ἁμαρτωλοί stehen sie hierin schon da, und indem er sie aufnimmt und zur Gerechtigkeit führt, kann es scheinen, nicht als bewirkte er erst Sünde, sondern nur als leistete er der in ihnen schon bestehenden Sünde Vorschub, wendete ihr, die den Fluch verdient, göttlichen Segen zu vgl. Röm. 15, 8. Der Apostel wirft also sich selber wesentlich das Gleiche ein, was Pharisäer und Schriftgelehrte dem Herrn vorgeworfen haben Luk. 15, 1 ff; Mat. 9, 10—13, wenn sie ihn die Sünder aufnehmen sahen: das gerade war dem auf Gesetzeswerke dringenden Judensinn unerträglich, daß Leute, die auf Gerechtigkeit des eigenen Thuns keinen Anspruch hatten oder machten, bei Christus ankommen, in seine Gemeinschaft Zugang finden sollten. Der falsche Schluß auf ungöttliche Nachsicht, sittliche Gleichgültigkeit entstand hier daraus, daß in den χωρὶς ἔργων νόμου Röm. 3, 28, ohne Gesetzeswerke oder wenigstens ohne Berufung hierauf Herzutretenden lediglich das bisherige Verhalten in Werk und Wandel, wie es war oder wenigstens ihnen selbst erschien, dem Urtheil zu Grund gelegt und die durchaus veränderte innere Stellung übersehen wurde, welche die Sünder durch den Glauben an Christus und sein Evangelium eingenommen hatten.*) Dem-

*) Vgl. Beck, Christl. Reden, IV. Samml. Nr. 35 und 28.

gemäß legt auch der Apostel Paulus im Folgenden sein jetziges Verhalten und Verhältnis zum Gesetz dar, als worin eben die falsche Beschuldigung, daß Christus gleichgültig sein sollte gegen Sünde und Gesetz, der Sünde zu Gunsten das Gesetz auflöste, widerlegt erscheint.

V. 18. Nach Meyer u. A. soll hier auszulegen sein: „nur in dem Falle nämlich wäre Christus Sündendiener, wenn ich, wie du, Petrus, das von mir selbst Abgebrochene neu aufbaute, d. h. den aufgegebenen Judaismus wiederherstellte V. 14, und mich selber hiedurch für einen Übertreter erklärte, d. h. entweder: „bekennete, durch mein ἐθνικως ζην gesündigt zu haben," oder: „dem Gesetze, sofern es V. 19 vom Gesetze mich befreit hat, zuwiderhandelte." Aber diesem Gedanken ist nicht nur sein Anschluß im Vorhergehenden bereits verloren: es müßte ohnehin auffallen, daß Paulus von sich das wie einen thatsächlich eintretenden Fall aussagte, was doch gerade nicht bei ihm, sondern nur bei Petrus und Andern stattgefunden hatte. Nach Wieseler wäre der Sinn: „wenn ich nämlich die abgebrochene Sündenherrschaft wieder aufbaue, so trage nur ich selber Schuld, nicht Christus." Dann aber müßte gesagt sein: *εἰ γαρ ἁ Χριστος κατελυσε, ταυτα ἐγω παλιν οἰκοδομω, ἐμαυτον παραβατην συνιστανω.* Auch Hofmanns Erklärung dieser Stelle ist unhaltbar: „wenn ich den begangenen Gesetzesbruch, vermöge dessen ich als ἁμαρτωλος dastehe V. 17, in Christus gut zu machen suche, so bekenne ich mich selbst als Uebertreter, anstatt ihn zum Sündendiener zu machen, in dessen Gemeinschaft ich es bei meinen Sünden belassen könnte." Dagegen gilt nämlich insonderheit, daß das *ζητειν δικαιωθηναι ἐν Χριστῳ* ebensowenig als eigenes Wiederaufrichten des gebrochenen Gesetzes, wie als eigenes Brechen der Sündenherrschaft bezeichnet sein kann. — Alle diese drei Erklärungen lassen es hauptsächlich daran fehlen,

daß wir für die Worte ἃ κατελυσα, ταυτα παλιν οἰκοδομω keinen befriedigenden Sinn erhalten.

Was ist es denn, das der Apostel im Bilde eines durch sein eigenes Thun gleichermaßen vormals zerstörten und jetzt im Neuerstehn begriffenen Baues meint? Was ist natürlicher, als daß wir uns hiebei des Zeugnisses 1, 23 erinnern: νυν εὐαγγελιζεται την πιστιν, ἣν ποτε ἐπορθει —? daß wir unter ταυτα — το ἐργον του θεου verstehen Röm. 14, 20; Apg. 5, 38 f; 1 Kor. 3, 9, wie es in der Gemeinde des neuen Bundes vorlag, wozu Paulus gerade in den verschiedenen Abschnitten seines Lebensganges auf so merkwürdig entgegengesetzte Weise als ein eifrigster Verfolger und Förderer sich gestellt hatte? Damit erklärt sich auch sehr einfach der Übergang des ἡμεις V. 15 ff in ἐγω V. 19: wenn der Apostel V. 18 einen Gegensatz des früheren und des jetzigen Verhaltens meinte, wie er nur bei ihm, nicht bei andern Judenchristen stattfand, so lag es schon deswegen ihm nahe, auch weiterhin auf dem Boden der eigenen persönlichen Erfahrung zu bleiben. Die παραβασις, das παραβατην γενεσθαι besteht nun dem Apostel im καταλυσαι, im einstigen Abbruch des göttlichen Werkes, das συνιστανειν ἑαυτον παραβατην erfolgt in seinem παλιν οἰκοδομειν. Nicht jede Wiederaufrichtung dessen, was man selbst niedergerissen hat, ist Bekenntnis zuvor begangener Uebertretung; es muß vielmehr das Werk, woran wir so uns bethätigen, göttliches Gesetz für sich haben Röm. 4, 15. V. 18 hat also nicht die Art eines allgemeinen Satzes, und ebensowenig ist παλιν οἰκοδομειν geeignet, anstatt des καταλυειν für den Ausdruck des widergesetzlichen Thuns zu gelten. Nach dem Begriffe der παραβασις und dem gegebenen Zusammenhange kann der Apostel in ταυτα nur entweder das Judenthum oder das Christenthum meinen. Aber auch jenes läßt sich nicht verstehen, da er es zwar abgebrochen hat, allein

nicht wieder aufbaut, und hier nicht gesagt werden soll, in welchem Fall Christus als Sündendiener erschiene, sondern warum er es nicht ist. So bleibt nur das Christenthum, welches gleichfalls das Gesetz für sich hat Röm. 3, 21; im Gesetze ist der Gehorsam gegen das Evangelium Christi zum voraus anbefohlen 5 Mose 18, 15. 18 vgl. Apg. 3, 22 ff, die Lästerung verboten, und Saulus war ein *βλασφημος* 1 Tim. 1, 13. Der *παραβατης* unterscheidet sich so vom bloßen *ἁμαρτωλος*, daß dieser *ἀνομως*, jener *ἐν νομῳ ἁμαρτανει* Röm. 2, 12 vgl. 5, 13 f; die *παραβασις* setzt voraus, daß dem Menschen ein ausdrückliches Gebot kundgeworden. Nur liegt nicht in ihrem Begriffe, daß er über die widergesetzliche Beschaffenheit seines Thuns völlig im Klaren sei; er kann beim Wissen des Gebotes irren in Absicht auf das Verhältnis der eigenen Thaten zum Gebote vgl. 1 Tim. 2, 14 mit 1, 13. *Συνιστανω* ist Nebenform zu *συνιστημι* und bedeutet hier: ich erweise, stelle dar vgl. Röm. 3, 5; 5, 8; 2 Kor. 7, 11. *Ἐμαυτον* kann heißen: me ipsum oder: ipse me vgl. 1 Kor. 4, 4 mit 6; 7, 7 und 2 Kor. 11, 18. Also „wenn ich (thatsächlich — von gottesdienstlichen Werken, welche hier allein in Betracht kommen) eben die wieder aufbaue, welche ich (vorher) abgebrochen habe, so ist es die Eigenschaft eines Uebertreters, welche ich (durch solches Thun) mir selbst beilege; ich begnüge mich nicht V. 17 als ein Sünder dazustehen, sondern stelle selber mich als Uebertreter dar."

Daß Christus nicht Sündendiener ist, wiewohl er Sünder aufnimmt, will der Apostel zeigen; zu dem Ende erweist er an dem hiefür besonders tauglichen Beispiel seines eigenen Verhaltens, daß die von Christus aufgenommenen Sünder selbst als Uebertreter sich hinstellen, also nicht für ihre Sünde, wie wenn sie keine wäre, den Dienst Christi in Anspruch nehmen, vielmehr sie ganz bestimmt als Unrecht, nicht bloß *ἁμαρτια*,

sondern παραβασις, als ein dem Gesetz widersprechendes, durchs Gesetz verurtheiltes Thun betrachten und behandeln. Nicht am Gesetze vorbei kommen sie in ihrer Sünde zu Christus, sondern sie stellen sich als Uebertreter unter die Schneide des Gesetzes, geben Gott Recht und sich selber Unrecht vgl. Luk. 7, 29. Paulus gebraucht sein jetziges Thun nur als Bekenntnis früherer Gesetzwidrigkeit, nicht als ein Zeugnis neu erlangter Gerechtigkeit; denn daß Christus die Sünder gerecht macht, das ist Voraussetzung V. 16 f, ihre Gerechtigkeit ist seine Gabe, und nur dies erschien anstößig, daß er mit Sündern überhaupt sich einläßt, sie nicht zurückstößt. Damit also, daß eben diese Sünder der Uebertretung sich zeihen, dem göttlichen Gesetz und Gerichte sich unterwerfen, rechtfertigt der Apostel seinen Herrn zunächst gegen den Vorwurf des Sündendienstes vgl. noch Pf. 51, 3—6; 32, 5. — Allein die Rechtfertigung ist nicht V. 18 abgeschlossen; vielmehr wird im Folgenden ausgesagt, die fortwährende, im eigenen Thun des Apostels ausgeprägte Selbstverurtheilung, dieses Verhalten beruhe (γαρ) auf dem Verhältnisse, worein er thatsächlich zu Gesetz und Christus gekommen sei.

V. 19. Mit ἐγω zieht Paulus nicht etwa auf die eigene Erfahrung sich zurück; sondern nachdem er einmal V. 18 seinen Gang als ausgezeichnetes Beispiel verwendet, bleibt er ganz natürlich bei seiner Person auch deshalb stehen, weil es Verhältnisse darzulegen gilt, wie sie gerade für den einzelnen Christen stattfinden. Das ἐγω steht nicht Andern gegenüber im Sinne von „ich wenigstens, ich für meine Person;" vielmehr durch ἐμαυτον V. 18 veranlaßt, findet es seinen deutlichen Gegensatz V. 20: ἐγω τουτ' ἐστιν ὁ παραβατης. Δια νομου νομῳ ἀπεθανον setzt das Sterben des schuldigen Ichs in ein doppeltes Verhältnis zu νομος. Wiewohl aber nicht ὁ νομος gesagt wird, haben wir doch nicht an zwei verschiedene Gesetze zu denken, welche durch nähere Bestimmungen

wie Röm. 3, 27; 7, 22 f. 25 auseinandergehalten sein müßten, sondern beidemal an das V. 16 und 21 nur mit νομος bezeichnete, d. h. nicht in seiner geschichtlichen Bestimmtheit, sondern in seiner wesentlichen Beschaffenheit gemeinte Gesetz des alten Bundes. Ist das Ich δια νομου gestorben, so erscheint das Gesetz als Mittel der Tödtung wie 2 Kor. 3, 6—9; Röm. 7, 9—13; es tödtet den Menschen durch seine κατακρισις, durch den Fluch, dem es ihn, und zwar in seinem eigenen Herzen, nicht durch ein äußerliches Urtheil unterwirft. Daneben aber heißt es: νομῳ ἀπεθανον, — und wir können hiebei zunächst an ein Sterben denken, das dem Gesetze zu Diensten, seinem Verlangen genugzuthun stattgefunden hat vgl. Röm. 14, 6—8. Wenn jedoch der Apostel fortfährt: ἱνα θεῳ ζησω, das θεῳ und nicht mehr νομῳ ζησαι als das im νομῳ ἀποθανειν erstrebte Ziel darstellt, so ist klar, daß in solchem Sterben nicht bloß der Verbindlichkeit gegen das Gesetz Rechnung getragen, sondern dieselbe auch abgetragen, abgelöst, aufgehoben wird, das Ich, indem es dem Gesetze stirbt, ihm zugleich abstirbt vgl. Kol. 2, 20; Röm. 6, 8. 10 f und besonders 7, 1—6. Auch das θεῳ ζην ist mehr als Leben zu Gottes Dienst, denn ein solches ist schon das ihm entgegenzusetzende νομῳ ζην, — vielmehr wie durchs ἀποθανειν νομῳ die Verbindung mit dem Gesetz überhaupt aufgehoben, so ist ζην θεῳ allgemein Leben in Gottverbundenheit.

In Χριστῳ συνεσταυρωμαι wird einestheils das bleibende Ergebnis (perf.) des ἀποθανειν geschildert, anderntheils eine neue, unumgängliche Seite dieses Vorgangs aufgeschlossen: nur in Christi Gemeinschaft kommt es dahin, daß der Mensch durchs Gesetz dem Gesetz stirbt zum göttlichen Leben. Wie das Gesetz nicht für sich, sondern vermöge der im Fleisch wohnenden Sünde zum Tod gereicht Röm. 7, 9—13, ebenso kann es nicht für sich ohne Christus zum Leben außer der Gesetzes-

knechtschaft führen vgl. Röm. 8, 3 f: dazu gehört ein *ἀποθανειν συν Χριστῳ* Röm. 6, 8; Kol. 2, 20; 2 Tim. 2, 11. Es erhellt aus Röm. 8, 17; 6, 4; Kol. 2, 12, daß mit *Χρ. συνεστ.* die Kreuzigung des Herrn selber nicht in dem Sinne gemeint ist, als ob in ihr die aller Menschen oder wenigstens aller Gläubigen schon mitenthalten wäre; wir haben vielmehr an einen Vorgang zu denken, der in jedem einzelnen Gläubigen zu seiner Zeit erfolgt, jedoch nicht unabhängig von der Kreuzigung Christi, sondern dadurch, daß er sie in seine Kreuzesgemeinschaft aufnimmt, was nicht durchs bloße Gesetz, vielmehr durch Christi eigenen Geist geschieht Röm. 8, 9; ebenso nicht äußerlich, sondern da, wo Christus überhaupt sein Werk anfängt, innerlich im Herzen. Hinwiederum aber müssen wir annehmen, daß auch Christi Kreuzestod *δια νομου* geschehen, begründet in seiner geisteskräftigen Selbsthingabe vgl. 1, 4, durchs Gesetz vermittelt worden ist, indem er (vgl. Cap. III) den auf den Sündern liegenden Gesetzesfluch selbst übernahm, daß ebenso er selber *νομῳ ἀπεθανεν, ἱνα θεῳ ζησῃ*, durch seinen Tod alles erschöpft wurde, was für ihn aus der Gemeinschaft mit dem Gesetze floß, diese also abgethan und die Gottesgemeinschaft allein für ihn bestimmend wurde. Noch müssen wir hinzunehmen, was schon bei V. 16 sich ergeben hat, daß Gesetz dem Apostel die fürs Fleisch gestellte göttliche Ordnung ist, eben daher mit dem für Uebertretung angedrohten Tode des Fleisches der Anspruch des Gesetzes auf den Menschen erlischt Röm. 7, 1.

Und jetzt machen wir den Versuch, rückwärts die ganze Gedankenreihe zu entwickeln, welche der Apostel in wenige Sätze zusammendrängt! „Christus ist selber am Kreuze den Tod eines Verbrechers gestorben und hiedurch, indem er vom Gesetz das Aeußerste erduldete, aus dem durchs Gesetz bestimmten Fleischesleben ins Leben der Gottesgemeinschaft auf durch-

aus gesetzmäßige Weise hindurchgedrungen. Ich aber bin durch den Glauben an Christus dahin gelangt, daß in mir sein Kreuzestod nachgebildet ist, sofern mein inneres, persönliches Wesen in seiner Geisteskraft dem Gesetzesfluche bis zum völligen Zusammenbruche dessen, was zuvor sein Leben und seine Gerechtigkeit war, unterlegen, damit aber auch von der alten fleischlichen und gesetzlichen Bestimmtheit abgelöst und in Gottlebendigkeit als neue Naturbestimmtheit, göttliche Geistesgemeinschaft übergeführt worden. Und weil es so mit mir steht, weil ich, der Missethäter, mit Christus dem Tod eines Missethäters gesetzlich anheimgefallen bin, weil mein altes, sündiges Ich gestorben ist, darum stelle ich eben dieses Ich, d. h. mich selber (me ipsum — diese Auffassung erscheint jetzt passender) durch mein gegenwärtiges Thun, dies auffallende Widerspiel des früheren, als Uebertreter dar. Wie läßt sich dem allem gegenüber noch der Gedanke hegen, daß Christus, indem er Sünder aufnimmt, der Sünde Diener sei, ihr Segen zuwende, da sie doch gerade in ihm als Uebertretung behandelt und dem Fluche des Gesetzes überliefert wird, da er die Sünder zunächst in die Gemeinschaft seines Todes aufnimmt und nur so, d. h. auf schlechthin gesetzmäßige Weise auch in die Gemeinschaft seines der gesetzlichen Bestimmtheit entledigten Lebens!"

V. 20a steht in leicht erkennbarem, innigem Zusammenhange mit V. 19, führt die in ἵνα θεῷ ζήσω schon als Endabsicht hingestellte andere Seite der Christus-Gemeinschaft, die mit der Todesgemeinschaft verbundene Lebensgemeinschaft aus. Dem vorangegangenen, in συνεσταύρωμαι näher bestimmten ἀπέθανον will der Apostel die Aussage entgegensetzen, daß hier dennoch wiederum Leben vorhanden sei, kein schlechthiniges Gestorbensein statthabe, kein schlechthiniger Lebensverlust, sondern gerade ein Lebensgewinn. Darum setzt er mit

dem Lebensbegriffe zweimal gegensätzlich ein: ζω δε — ζη δε —. Der nächste Gegensatz des ἀπεθανον ist ζω δε, ich bin gestorben, aber ich lebe auch; wesentlich dasselbe Ich ist dem Tode unterlegen und ins Leben eingegangen (V. 19 ἀπεθανον, ἱνα — ζησω). Sogleich aber verneint Paulus wiederum, daß der Art nach dasselbe Ich lebe, der ἐγω παραβατης oder ἐγω φυσει Ἰουδαιος, daher οὐκετι ἐγω. Hätte der Gedanke der Selbstlebendigkeit völlig ausgeschlossen werden sollen, was indessen weder mit ἱνα — ζησω V. 19 noch mit ζη — ἐν ἐμοι V. 20 vereinbar ist, so müßte etwa geschrieben worden sein: οὐκετι οὐν ἐγω ζω, ἀλλα Χρ. ζη. Der Apostel sagt aber: mein Leben, das ich als Todter gleichwohl habe, ist nicht mein Leben, das des alten, fleischlichen Ichs, und dennoch ist in mir Leben: ζη δε Χρ. ἐν ἐμοι. Christus wohnt in seinem Geiste den Gläubigen inne Röm. 8, 9 f und entfaltet in ihnen sein eigenes gottmenschliches Leben zum Zwecke ihrer persönlichen Lebendigkeit und Lebensthätigkeit, nicht mit Vernichtung ihres Ichs, vielmehr zur Erneuerung und Vollendung desselben vgl. Joh. 6, 56 f; 14, 17—20; 15, 1 ff; 17, 10: es ist ein Leben, das er hat und das sie in ihm haben. Die Welt lebt wohl in ihm wie in Gott vgl. Kol. 1, 17 mit Apg. 17, 28; allein er lebt nicht in ihr, bringt in ihrem ungöttlichen und vergänglichem Sein, das freilich auch nur in seiner Kraft bestehen kann, nicht sein göttliches, ewiges Leben zur Darstellung.

V. 20b folgt ein neuer Gegensatz (ὁ δε —), hervorgerufen durch die Thatsache, daß jenes ἀπεθανον, vermöge dessen οὐκετι ἐγω ζω, auch insofern kein schlechthiniges ist, als es nur innerlich stattgefunden hat. Es würden also dem V. 19 Gesagten zwei gleichmäßig durch δε eingeführte Gegensätze nachfolgen vgl. Luk. 10, 41 f. Sollte nämlich V. 20b zu V. 20a in solchem Verhältnisse stehen, so müßte wohl hier ἐν

σαρκι ζω, dort ζω δε ἐν Χριστῳ geschrieben sein. Νυν bezieht sich auf das οὐκετι V. 20a und ἀπεθανον V. 19: was ich aber jetzt, nach jenem Sterben, bei diesem Nichtmehrleben meines Ichs, lebe im Fleisch —. Paulus war unter dem Gesetz und starb durchs Gesetz dem Gesetze ab, sofern er persönlich σαρξ war, ἐν σαρκι war Röm. 7, 5; 8, 9; hier sagt er nun, wie es sich mit ihm verhalte, sofern er noch im Fleisch lebe, durch die σαρξ zwar nicht mehr persönlich, wohl aber natürlich bestimmt sei: sein jetziges Leben ἐν σαρκι bezeichnet er als ein Leben ἐν πιστει (vgl. zu ὁ δε ζω, ἐν π. ζ. Röm. 6, 10), das am Glauben seinen persönlichen Inhalt wie am Fleisch seine natürliche Form habe. Glaube ist nämlich überhaupt das dem Fleischesleben, dem sinnenweltlich gebundenen Naturzustand entsprechende persönliche Verhalten zum Göttlichen 2 Kor. 5, 6 f vgl. Hebr. 11, 1. Insonderheit aber hat der Glaube da seine Stelle, wo ein göttliches Lebensgut, so hier der lebendige Christus mit seiner Lebensgemeinschaft zum Empfange dargeboten und, einmal empfangen, auch festzuhalten ist; da steht die πιστις, aus der Gnade schöpfend, den ἐργα, der die eigene Natur anstrengenden Werkthätigkeit gegenüber. — Und so bestimmt sie Paulus auch näher durch τῃ του υἱου τ. θ. κτλ. Ueber den gen. τῃ του — vgl. zu V. 16. Christus erscheint hier in der Hoheit seines innigen und einzigen Gottesverhältnisses vgl. 1, 16, als ὁ υἱος του θεου. — Auch seine Heilsbedeutung wird auf den innigsten Ausdruck zurückgeführt durch Hervorhebung der liebreichen Selbsthingabe vgl. 1, 4, wodurch er für die ganze Sünderwelt, ihr zu gut (ὑπερ, Winer S. 342) vgl. 1 Tim. 2, 6 eingetreten ist, welche aber zugleich jeder einzelne Gläubige auf sich selbst insonderheit beziehen darf. In der Liebesthat des Sohnes hat sich nun eben die neues Leben der Sünderwelt mittheilende Gottesgnade erschlossen Röm. 8, 32; 2 Kor. 8, 9; Hebr. 2, 9; darum

V. 21 *οὐκ ἀθετω την χαριν του θεου.* Ἀθετειν ist ein Aufheben nicht des Bestandes, sondern der Geltung oder Wirkung einer Sache oder Person Hebr. 10, 28; Luk. 7, 30; 10, 16. Der Apostel verleugnet nicht die Bedeutung der göttlichen Gnade, indem er im Glauben des Gottessohnes lebt; der Nachdruck ist hiebei auf *ἀθετω*, nicht auf *οὐκ* zu legen: Paulus will nicht sagen, sein Verhalten sei keine Entwerthung der Gnade, als ob ihn jemand einer solchen beschuldigte, sondern es sei keine Entwerthung derselben, wie sie beim Suchen der Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken statt aus dem Christusglauben stattfände. *Εἰ γαρ δια νομου δικαιοσυνη*, — denn so durch Gesetz, durch bloße Forderung, welche aus eigener Naturkraft zu erfüllen, Gerechtigkeit, sittliche Rechtschaffenheit vermittelt wird, *ἀρα Χριστος δωρεαν ἀπεθανεν*, — dann ist also Christus umsonst gestorben. *Δωρεαν* ist „geschenkweise", „um nichts", d. h. überhaupt „ohne Grund" Joh. 15, 25, hier „unnöthiger Weise". Der letztere Satz wird vom Apostel nur ausgesprochen; er bedarf ihm keiner Widerlegung: so kann der nicht gestorben sein, dem in einzigem Sinn das Leben gebührte! Gestorben ist er also vielmehr zu dem bestimmten, sonst unerreichbaren Zwecke, daß wir Gerechtigkeit erlangen; dazu hat er sich für uns d. i. uns zu gut in den Tod gegeben, daß wir gerecht werden in ihm V. 16 f vgl. 2 Kor. 5, 21, in seiner Todes- und Lebens-Gemeinschaft V. 19 f. *Δικαιωθεις* im Sinne des Apostels ist nur, wer in Christus ist, mit ihm gestorben ist, in wem er lebt! —

Ueberblicken wir zunächst den Gedankengang des Abschnittes 2, 15—21, so geht der Apostel davon aus, daß die bestehende judenchristliche Gemeinde einerseits von Geburt aus in jüdischer Gesetzes-Gerechtigkeit Phil. 3, 6; Tit. 3, 5 vor heidnischem Sündenverderben bewahrt worden V. 15, andrer-

seits in Erkenntnis des Unzureichenden dieser Gerechtigkeit, um die Gerechtigkeit schlechthin zu erlangen, an Christus gläubig geworden ist V. 16. Den Glaubensweg rechtfertigt nun der Apostel nach zwei Seiten hin; hier gelte es weder: *Χρ. ἁμαρτιας διακονος* V. 17, noch: *Χρ. δωρεαν ἀπεθανεν* V. 21; hier werde beides, die menschliche Sünde und die göttliche Gnade nach Gebühr angesehen und behandelt, da es in ersterer Hinsicht gelte: *παραβατην ἐμαυτον συνιστανω* V. 18, in letzterer: *οὐκ ἀθετω την χαριν* V. 21. Die Strenge des Gesetzes wider die Sünde scheint aufgehoben, wenn auch Juden die Gnade suchend als Sünder erscheinen und so bei Christus ankommen; der Werth der göttlichen Gnade für Sünder wird wirklich aufgehoben, wenn sie dennoch wieder den Gesetzesweg betreten. Jedoch einerseits wird die Sünde in Christus ihrem Gerichte nicht entzogen, sondern gerade übergeben, und an die Stelle des alten selbstischen Treibens tritt ein neues Leben, das ein Leben des Sohnes im Menschen ist; dies alles gehört nothwendig zur *δικαιωσις*, wenn sie keine *διακονια ἁμαρτιας* sein soll. Andrerseits wird in Christus der Mensch der Gesetzesknechtschaft entledigt und besitzt sein neues Leben nur durch den Glauben; dieser also ist das nothwendige Verhalten, und nicht Gesetzeswerk darf eintreten, wenn der Gnade nicht ihr Werth entzogen, keine *ἀθετησις της χαριτος* stattfinden soll. Die Verse 19 und 20 bilden so, indem sie das persönliche Verhältnis des Gläubigen zu Christus darlegen, den Höhepunkt des ganzen Abschnittes, in welchen V. 17 und 18 ebenso hineinführt, wie V. 21 aus ihm wiederum hervorgeht.

Weiter ist die Frage zu beantworten nach dem Verhältnisse des Abschnittes 2, 15—21 zu dem vorangehenden 2, 11—14. Daß eine bestimmte Beziehung auf jenen Vorfall in dieser Gedankenreihe walte, daß Paulus etwa

das Verhalten seines Mitapostels Petrus als ein solches bezeichnen wolle, durch welches Christus zum Sündendiener gemacht werde, hat unsere Auslegung nicht anzuerkennen vermocht. Vielmehr so allgemein ist die Haltung dieser übrigens durch Bestimmtheit, Tiefe und Fülle des Sinnes ausgezeichneten Worte, daß dieselben nicht als Fortsetzung der Rede an Petrus zu Antiochia betrachtet werden können, sondern nur als eine unmittelbar den Lesern des Briefes bestimmte, an sich und für sie ebenso werthvolle, wie dem Mitapostel gegenüber in jenem einzelnen Fall nicht angezeigte Auseinandersetzung über das Verhältnis der judenchristlichen Gemeinde zu Gesetz und Gnade Gottes. Wie kommt es nun aber, daß Paulus diese Belehrung so unvermittelt anknüpft an die vorausgegangenen geschichtlichen Berichte?

Dies führt uns auf die Bedeutung des Abschnittes 2, 11—14. Es hat sich uns 1, 11 f als Hauptsatz zu erkennen gegeben: das Evangelium des Apostels ist nicht menschlicher Art, nicht menschlicher Herkunft, ist unmittelbar durch Christus enthüllte göttliche Wahrheit. Dafür bürgt, seine apostolische Selbständigkeit erweisend, wie schon sein Zustand vor — so sein Verhalten nach der Bekehrung 1, 13—20, dafür auch die Anerkennung, welche ihm, dem selbständigen Arbeiter, von Seiten der christlichen Gemeinde Judäas und Jerusalems, ja von den früher bestellten Aposteln für die Wahrheit und Göttlichkeit seines Evangeliums zu Theil geworden 1, 21—2, 10. Aber die auf der *ἀποκαλυψις Ἰ. Χρ.* beruhende Wahrheit seines Evangeliums vgl. 2, 5. 14 hatte er nicht bloß zu Jerusalem gegen judaistische, die Beschneidung fordernde Eindringlinge, sondern auch zu Antiochia seinem grundsätzlich mit ihm einigen, jedoch fehlenden, durch sein Verhalten von den Heidenchristen jüdische Gesetzesbeobachtung fordernden Mitapostel Petrus gegenüber zu vertreten. Damit werden wir den rechten Ge-

sichtspunkt haben zur Beantwortung der Frage, warum Paulus dieses Vorgangs gedenke. Mit Unrecht wird gesagt, er wolle hier noch seine apostolische Selbständigkeit erweisen: keine ἀποκαλυψις macht er ja gegen Petrus geltend, dieser ist verurtheilt durch sein eigenes Lehren und Thun, und es hätte nicht eben ein Mitapostel sein müssen, der ihm den Selbstwiderspruch vorhielt. Ferner haben wir zwar anzunehmen, daß Paulus Gal. 1 und 2 falsche Aussagen der judaistischen Irrlehrer über ihn selbst berücksichtigt; allein es könnte doch nur die letzte Auskunft sein, daß er lediglich wider eine bestimmte Anschuldigung, etwa er habe sich in Antiochia ganz anders denn zuvor in Jerusalem gegen Petrus benommen, den Vorgang richtig gestellt habe. Und wir brauchen nicht über die einfache Annahme hinauszugehen, daß der Apostel sagen will, er habe die Wahrheit des Evangeliums, das er, aber nicht er allein, vom Herrn empfangen, immer und überall zu Gunsten der Heiden aufrecht gehalten. Daß Petrus dem Vorhalt sich fügte, der ihn lediglich auf seinen eigenen Weg, sein eigenes Evangelium zurückwies, läßt sich ohne Verkennung seiner ächt christlichen und apostolischen Persönlichkeit gar nicht bezweifeln, und erscheint allzu selbstverständlich, als daß Paulus es ausdrücklich hätte hervorheben müssen. Ihn beschäftigt die Wahrheit des Evangeliums, wie sie zunächst in der judenchristlichen Gemeinde geglaubt worden war und im ἐθνικως ζην der φυσει Ἰουδαιοι ὀντες, in ihrer Freiheit vom Gesetze 2, 4 f. 12. 14 f zur offenen Darstellung kam. Freilich wenn es dem Apostel immer noch allein um die Form sich handelte, worin er das Evangelium empfangen hatte, dann wäre der Abschnitt 2, 15—21 im Ganzen des Briefes nur als Fortsetzung der Rede zu Antiochia unterzubringen. Aber es gilt ihm vielmehr den Inhalt des allen Aposteln gemeinsamen Evangeliums Christi gegen ein ἑτερον εὐαγγελιον zu verfechten; und eben

darin liegt der Zusammenhang zwischen 2, 1—14 und 2, 15—21, eben daraus erklärt sich, daß er so rasch vom Berichte über die gegen alle Störung behauptete κοινωνία zwischen ihm und den Heilsgenossen aus der Beschneidung zu lehrhafter Darlegung ihres gemeinsamen Standes in der Wahrheit übergeht. „So ist es bei uns, den ächten Judenchristen: obwohl von Geburt aus unter dem Gesetze, suchen wir die Gerechtigkeit nicht mehr aus Gesetzeswerken, sondern durch den Christusglauben sind wir derselben theilhaftig geworden; wie ist es nun bei euch, ihr Heidenchristen?" —

Cap. III.

V. 1. *Ὦ ἀνοητοι Γαλαται* vgl. Luk. 24, 25; 2 Kor. 6, 11; Phil. 4, 15. Mit strengem Tadel wendet sich der Apostel zu seinen Lesern, hebt sie aus den Heidenchristen namentlich heraus, schilt ihren Unverstand in Betreff des zuvor dargestellten Heilsweges, spricht aber zugleich aufs neue vgl. 1, 6 seine Verwunderung aus über ihr Verhalten durch die Frage: *τις ὑμας ἐβασκανεν; (τῃ ἀληθ. μῃ πειθ.* ist Zusatz aus 5, 7). Nicht den Verführern als bestimmten Personen fragt er nach vgl. 1, 7, sondern dem Grunde einer Wirksamkeit, welche die Galater in so befremdlichen Unverstand hineingeführt hat, daß er sie als Verzauberung bezeichnet, deren Erfolg eben darum so unbegreiflich und für die Galater selbst so unverantwortlich erscheint, weil ihnen gerade *(ὑμας — οἱς)* Jesus Christus vor die Augen gemalt worden war als Gekreuzigter vgl. 2, 19—21 und zu 2, 16, der den Grundsatz: *δια νομου δικαιοσυνη* ausschließt!

Schwierig ist das *ἐν ὑμιν*. Zwar fehlt es in den bedeutendsten Handschriften, aber seine Tilgung ist leichter zu erklären als die Einschiebung. Mit Hofmanns Zerreißung des Satzes: *οἱς κατ' ὀφθ. Ἰ. Χρ.· προεγραφη ἐν ὑμιν ἐσταυρωμενος* — wird sich kaum jemand befreunden. Nimmt man *ἐν ὑμιν ἐσταυρ.* zusammen, so ergiebt sich ebenfalls kein passender Sinn. Denn die Erklärung: so anschaulich als ob er unter euch gekreuzigt wäre — läßt ein *ὡς* vermissen und entspricht überhaupt nicht der biblischen Weise, das Kreuz

Christi zu verkündigen. Bengels Auslegung, des Herrn Kreuzesleiden sei den Lesern durch die apostolische Predigt verinnerlicht worden, hat gegen sich den biblischen Sprachgebrauch, wornach Christus zwar lebt in den Seinen, aber nicht in ihnen leidet und stirbt vgl. 2, 19 f. Luther vergleicht Hebr. 6, 6 und nimmt an, der Apostel wolle sagen, er habe bisher erwiesen, daß Christus in ihnen nicht lebe, sondern todt sei. Wenn aber dies nicht wohl in den Zusammenhang des Satzes paßt, der eine der Bezauberung vorgängige Thatsache zu fordern scheint, so hat die Uebersetzung Luthers: welchen Christus vor die Augen gemalt war und jetzt unter euch gekreuzigt ist — das „jetzt" erst hinzugefügt. Ueberhaupt scheitert diese Auslegung daran, daß Paulus vorher und nachher die Kreuzigung Christi nur als Heilsthatsache geltend macht und der Gesetzesknechtschaft gegenüberstellt. Ἐσταυρωμενος steht nachdrücklich am Ende, ähnlich wie 1 Kor. 2, 2 vgl. 1, 23, als die in diesem Zusammenhang besonders wichtige nähere Bestimmung des den Lesern vorgestellten Christus. Ἐν ὑμιν muß hienach davon getrennt und mit προεγραφη verbunden werden. Aber im Sinne von „unter euch, in euerer Mitte" (Wieseler) würde es dem οἷς κατ' ὀφθ. bedeutungslos nachfolgen, was auch gegen Hofmann gilt. Wir müssen den Ausdruck so fassen, daß er sich zu οἷς κατ' ὀφθ. als genauere Bestimmung, Steigerung verhält: euch vor die Augen hin vgl. 2, 11, ja in euch ist Christus gezeichnet worden, so daß vor den Herzensaugen Eph. 1, 18 und in den Herzen selber sein Bild stand vgl. Winer S. 134. Damit stimmt besser die zeitliche als die örtliche Fassung des προ —. Wie Paulus 2 Kor. 3, 2 zwei Gedanken verbindet: ihr seid unser (Empfehlungs-) Brief, und: dieser Brief ist in euern Herzen geschrieben, so hier: euch vor die Augen hin ist Christus gemalt worden, und: in euch ist sein Bild

vordem als das des Gekreuzigten eingezeichnet worden (Meyer).

V. 2. Nur Eines will Paulus von den Unverständigen erfahren, nur Eins fragt er sie, um eben dadurch ihres Unverstandes sie zu überweisen: habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen, die neue göttliche Lebenskraft aus Christi Fülle, oder ἐξ ἀκοης πιστεως; Über den Geistesempfang vgl. Joh. 7, 39; 1 Joh. 3, 24; 4, 13; Luk. 11, 13; Apg. 2, 38; 8, 15 ff; 10, 44. 47; 15, 7—9; 1 Thess. 4, 8; Röm. 5, 5; 8, 9 f. Ἀκοη bedeutet das Hören oder das Gehör Mat. 13, 14; 1 Kor. 12, 17 u. a. St., weiterhin das, was zu hören gegeben wird, die Kunde Mat. 4, 24; 14, 1; 24, 6; Röm. 10, 16 f. Πιστις ist Gegensatz der ἐργα, ebenso steht dem νομος, der Forderung, welcher durch Werke entsprochen werden muß, die ἀκοη gegenüber, die Kunde nämlich von der Heilswirklichkeit, welche im Glauben aufzunehmen ist. Darum aber muß nicht ἀκοης von πιστεως abhängen, wie νομου von ἐργων. Denn solche Umstellung der Worte wäre nur zulässig, wenn ἀκοης besondern Nachdruck haben sollte; dem Apostel ist jedoch gerade πιστις der Hauptbegriff, wovon das Nachfolgende V. 6 ff ausgeht. Zudem liegt im Wechsel der Wortverbindung selbst wieder ein Gegensatz: einerseits verschafft die bloße Gesetzesforderung noch keinen göttlichen Segen, sondern nur die Leistung des Geforderten könnte ihn erwerben, daher die Frage: ob aus Werken des Gesetzes? Andrerseits wird der Glaube nicht bloß verlangt, sondern die Kunde selber ist es, welche ihn im Menschen bewirkt und so den Geistesempfang herbeiführt Röm. 10, 14. 17. Daher die Frage: oder aber aus Glaubensverkündigung, aus einem Zeugnisse, das des Glaubens ist, sofern es ihn als Kraft in sich hat und giebt Röm. 10, 8; 2 Kor. 4, 13? Das Evangelium ist nicht, wie das Gesetz, bloßes γραμμα, sondern ist selber πνευμα

2 Kor. 3, 6; 1 Thess. 1, 5, woraus auch der innere Zusammenhang zwischen Glaubenspredigt und Geistesempfang erhellt vgl. Apg. 10, 44; 13, 48. 52.

V. 3 wird besser als Frage denn als Ausruf gefaßt: der Apostel will doch diesen Grad des Unverstandes, das σαρκι ἐπιτελεισθαι, den Abfall der Leser zum Judaismus vgl. zu 1, 6 nicht als vollendete Thatsache hinstellen. Er fragt also vielmehr, ob sie so unverständig seien, nicht mehr ihrer eigenen Heilserfahrung zu gedenken, sondern im Widerspruche mit ihr auf Gesetzeswerke sich zu geben und so ἐναρξαμενοι πνευματι, nachdem sie in der ἐξ ἀκοης πιστεως empfangenen neuen Lebenskraft begonnen hatten, jetzt im Fleische, in der alten irdisch-menschlichen Natur, welche für die ἐργα νομου in Anspruch genommen wird vgl. zu 2, 16, abzuschließen (ἐπιτελεισθαι med.).

V. 4 fährt der Apostel fort: τοσαυτα ἐπαθετε εἰκη, εἰ γε και εἰκη; so vieles ist euch vergebens widerfahren, wenigstens in dem Falle, daß es vergebens euch widerfahren ist? Soll dies aber den Sinn haben, daß Paulus die Vergeblichkeit nicht unbedingt behaupten, sondern der Hoffnung eines Erfolges Raum lassen wolle, so ist der ganze Beisatz mindestens überflüssig, weil die Frageform, welche wir in V. 3 f vorziehen, an und für sich schon keine bestimmte Aussage enthält, den Sachverhalt im Ungewissen läßt. Ein Ausruf, der seinen eigenen Inhalt gleich wieder als vielleicht ungegründeten zurücknimmt, paßt nicht in den Zusammenhang dieser ernsten Rüge. Es ist also vielmehr anzunehmen, der Apostel deute durch εἰ γε κ. ε. nicht auf eine bessere, sondern auf eine noch schlimmere Ansicht vom Stande der Galater hin, wolle von vergeblichen Erfahrungen unter der einen Voraussetzung reden, daß es vergebliche, wirklich auch nur (και vgl. Apg. 5, 15) vergebliche Erfahrungen seien, daß für die Leser

nur kein Gewinn, nicht überdies ein schwerer Schade daraus erwachse. — Was ist aber mit τοσαυτα ἐπαθετε gemeint? Man hat an erlittene Verfolgung gedacht; allein diese könnte höchstens fruchtlos erlitten worden sein. Oder an judaistische Quälereien; allein schwerlich waren die Irrlehrer von Anfang so scharf und streng aufgetreten; nach dem Späteren hatten die Galater noch nicht einmal die Beschneidung angenommen. Der Zusammenhang sowie der aor. ἐπαθετε weist auf Erfahrungen, welche zu ihrem Gnadenstande gehörten, und πασχειν steht im allgemein griechischen Sprachgebrauch, freilich nie in den Schriften des neuen Bundes, von guten wie von schlimmen Erfahrungen, wozu kommt, daß der Uebergang aus dem alten in den neuen Lebenszustand nie ohne Schmerzen sich vollzieht vgl. 4, 19. Fielen die Leser zum Judaismus ab, so waren all diese Erfahrungen nicht blos umsonst, sondern schärften ihre Verantwortung, ihr Gericht!

V. 5 wird mit οὐν die V. 2 gestellte Frage nach der Grundlage des Heilsempfanges wieder aufgenommen, dabei aber der Gnadengenuß als ein fortwährender gesetzt, ohne Widerspruch mit V. 3, wo das σαρκι ἐπιτελεισθαι nicht behauptet, sondern in fragender Form vorgehalten wird, vgl. zudem Mat. 7, 22 f. „Der nun (auf Grund des anfänglichen Geistesempfanges V. 2) noch immer den Geist euch darreichet und Wunderthaten (Mat. 7, 22; 13, 58, nicht: Wunderkräfte vgl. Mat. 14, 2; 1 Kor. 12, 6. 10) in euch (nicht bloß: unter euch) wirket, d. i. Gott vgl. zu 2, 8, thut er es vgl. Röm. 12, 6 ff von Gesetzeswerken aus, die eurerseits stattgefunden hätten, oder vielmehr von einer Kunde aus, die seinerseits ergangen ist und in euch Glauben gewirkt hat?"

V. 6, wiewohl sprachlich an V. 5 anzuschließen, beginnt im Gedankengange des Briefes einen neuen Abschnitt. **V. 1—5**

hat nämlich der Apostel für die Wahrheit seines Evangeliums auf die eigene Erfahrung seiner heidenchristlichen Leser hingewiesen, wie 2, 15—21 auf den Stand der judenchristlichen Gemeinde; jetzt greift er zum Zwecke desselben Nachweises in die Vorgeschichte des Christenthums zurück.

In dem Ausdrucke ἐξ ἀκ. πιστ. fällt der Nachdruck auf πιστεως als die nähere Bestimmung der ἀκοη, — „nicht auf Gesetz bezügliche Werke sind es, vielmehr auf Glauben hinzielende Verkündigung, wovon aus ihr im Genusse des Heils, auch der Wundergabe stehet (es kamen somit auch solche Geisteswirkungen nach des Apostels eigener Aussage in den Gemeinden vor vgl. 1 Kor. 12, 9 f. 28—30); wie denn V. 6 Glaube das richtige Verhalten zur Heilsoffenbarung und in dieser Eigenschaft schon durch Abrahams Geschichte bezeugt ist. Was 1 Mose 15, 6 zu lesen steht, wird hier vom Apostel nach den LXX herbeigezogen und als biblischer Ausdruck der beweisenden Thatsache verwendet. Die Uebersetzung des הֶאֱמִין בַּיהוָה mit ἐπιστευσε τῳ θεῳ ist allerdings nicht genau vgl. Röm. 4, 3. 5 und 1 Mose 45, 26; 2 Mose 4, 1. 8 f, sachgemäß aber insofern, als es sich 1 Mose 15 um den Glauben an das gegebene göttliche Verheißungswort handelt. Dort wurde freilich nur dem Kinderlosen unzählbare Nachkommenschaft in Aussicht gestellt, wogegen in der den Galatern zugekommenen ἀκοη die Verheißung alsbaldigen Geistesempfanges für alle Gläubigen enthalten war vgl. Apg. 2, 38 f. Wie aber alle irdischen Segensverheißungen an den Erzvater mit der göttlichen Heilsoffenbarung zusammenhiengen, deren Vorbereitung in ihm angesetzt hatte: so ist es wesentlich dasselbe Verhalten, das hier wie dort dem göttlichen Verheißungsworte gegenüber an seiner Stelle war. Daraus erklärt sich das beigefügte και ἐλογισθη κτλ., וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה. Gott

rechnet den Glauben als Gerechtigkeit (צְדָקָה) oder zu Gerechtigkeit (εἰς δικ.), weil durch ihn dem göttlichen Willen entsprochen wird in dem bestimmten Fall, daß die Gnade Gottes mit ihren Verheißungen, ihrem Gabenreichthum dem Menschen gegenübertritt. Will Gott geben, so haben wir zu nehmen und ihn dadurch zu ehren; der Glaube ist das der Gnade und dem Gnadenzeugnisse Gottes schuldige, insofern gerechte Verhalten vgl. 5 Mose 6, 24 f; Ps. 106, 30 f.

Nicht das liegt in jenem Ausspruche, daß nun der Glaube ans Verheißungswort alle Gerechtigkeit sei, welche Gott vom Menschen verlangt vgl. dagegen 1 Mose 18, 19, daß mit ihm das Gesetz erfüllt, weil das dem Gesetz schuldige Verhalten keimweise vorhanden, oder gar eine fremde Gesetzesleistung („das Verdienst Christi") ergriffen und angeeignet worden sei. Der Glaube ist nicht die Gerechtigkeit, wohl aber Gerechtigkeit, ist solche und wird nicht bloß dafür angesehen, was wieder kein Urtheil des wahrhaftigen Gottes wäre. In der göttlichen Rechnung kann der Glaube nur dann als Gerechtigkeit dem Menschen zugutkommen, wenn ihm auch wirklich ein Gerechtigkeits-Werth eigen ist, sofern er, obschon keine Gerechtigkeit im Sinne des bloßen, auf eigenes Werk und Vermögen sich steifenden Gesetzesmenschen, dennoch Gerechtigkeit ist als dasjenige Verhalten, wodurch der Mensch dem göttlichen Gnadenwillen gerecht wird. Sagt man, in diesem Falle müßte es heißen: ἐλογισθη ὡς δικαιοσυνη, so können wir uns schon darauf stützen, daß mit εἰς δικ. das einfache צְדָקָה wieder gegeben werden soll. — Weiter jedoch ist es falsch, daß ὡς stehe, wenn etwas angerechnet wird als das, was es ist, εἰς für das, was es nicht ist. Denn weder sind die Gläubigen Schlachtschafe Röm. 8, 36, noch sind die Verheißungskinder kein Same Abrahams Röm. 9, 7 f. Λογιζεσθαι ὡς besagt vielmehr, es werde die Sache in

Rechnung gebracht, wie es einem bestimmten Werth entspricht, λογιζ. εἰς, es geschehe so, daß dieselbe in der Rechnung ihm entspricht. Ob sie diesen Werth wirklich habe oder nicht, die Rechnung richtig oder unrichtig sei, darüber liegt nichts im Ausdrucke. Zudem schreibt Paulus nicht nur, es werde der Glaube zu Gerechtigkeit angerechnet, sondern auch, es werde dem Gläubigen Gerechtigkeit, wie dem Sünder Sünde angerechnet Röm. 4, 6. vgl. 8. 11; wie der Sünder Sünde hat, und sie nur deswegen ihm angerechnet wird, ebenso der Gläubige hat Gerechtigkeit, freilich δικαιοσυνην πιστεως, nicht ἐργων. Der Satz και ἐλογ. κτλ. hat nun aber im Zusammenhange die Bedeutung, daß durch Abrahams Vorbild das ἐξ ἐργων νομου V. 5 widerlegt wird: „hat nicht Gott bei euch gehandelt wie bei Abraham, dem er Gerechtigkeit zurechnete auch ohne Gesetzeswerke?" — Weiter entspricht das göttliche λογιζ. εἰς δικαιοσ. V. 6 dem ἐπιχορηγειν, ἐνεργειν V. 5, sofern es nämlich nicht im bloßen Urtheil über den Menschen abschließt, sondern zugleich die Segnung desselben als eines Gerechten, die Verleihung göttlichen Gnadenlohnes für ihn begründet vgl. Röm. 4, 3—5; 1 Mose 15, 1; Hebr. 10, 35; 11, 6.

Damit stimmt das Folgende: zuerst wird V. 6ª benützt in

V. 7: „erkennet, daß die aus Glauben sind, deren persönlicher Stand aus Glauben herrührt, in ihm begründet, durch ihn bestimmt ist vgl. Röm. 2, 8; 4, 14; 3, 26: Joh. 8, 47; 18, 37, die gerade Söhne Abrahams sind vgl. Röm. 4, 11; Joh. 8, 39, ächte Nachkommen des Erzvaters." V. 6ᵇ aber wird ausgeführt in

V. 8—14: es handelt sich hier um den Segen, der den Gläubigen darauf hin wirklich zu Theil wird, daß Gott ihnen den Glauben zu Gerechtigkeit anrechnet.

V. 8 f. Προϊδουσα δε ἡ γρ. sagt nicht bloß, daß Gott, dessen Wort in der Schrift verzeichnet ist, dies voraus-

gesehen habe; vielmehr ist der Ausdruck nur dann vollberechtigt, wenn, wie es nach apostolischer Anschauung sich verhält, nicht nur die göttlichen Aussprüche in der Schrift nachträglich, menschlich überliefert sind, sondern Gott selbst in ihr redet. Nur wenn das Schriftwort Gottes eigenes Wort, ist auch umgekehrt die Voraussicht, worin Gott hier spricht, der Schrift eigene Voraussicht zu nennen. Vgl. Hebr. 4, 12 f. — Zu προευηγγελισατο τ. Ἀ. vgl. Röm. 9, 17: Abraham empfieng diese Verheißung allerdings nicht in Schriftform, aber auch die schriftlich niedergelegte bezieht sich auf ihn. — Das Wort ὅτι ἐνευλογ. κτλ. ist nach den LXX aus 1 Mose 12, 3 und 18, 18 zusammengefügt; נִבְרְכוּ ist hiebei richtig gemäß dem Zusammenhange der ersteren Stelle pass. gefaßt. — Die beiden mit ὅτι (der zweite mit ὅτι recitat.) eingeführten Sätze verhalten sich so zu einander, daß im ersten ἐκ πιστ., im zweiten ἐνευλ. nachdrücklich voransteht, jenes die Verbindung herstellt mit V. 7, dieses auf δικαιοι κτλ. Bezug nimmt; und dieselbe Anordnung der Begriffe treffen wir in dem Folgesatz **V. 9** vg. Mat. 19, 5 f. Im Vorblicke darauf, daß aus Glauben, d. h. aus dem in Abraham vorgebildeten Verhalten V. 7 die Rechtfertigung der Völker geschieht, hat die Schrift Segen für alle Völker in Abraham verheißen; und indem dieses Schriftwort in ihm Segen verheißt, ergiebt sich, daß wiederum eben οἱ ἐκ πιστεως εὐλογουνται. Das ἐν σοι versteht also der Apostel ähnlich, wie 1 Kor. 15, 22 von ἀποθνησκειν ἐν τῳ Ἀδαμ die Rede ist, nämlich vom Zusammenhang, in diesem Fall vom persönlichen, sittlichen Zusammenhange mit einer bestimmten Person. Als Wechselausdruck entspricht V. 9 συν τῳ πιστῳ Ἀ., gleichwie Eph. 2, 5 f; Kol. 2, 12 ἐν Χρ. und συν Χρ. verbunden wird. Es ist nur damit bestimmt hervorgehoben, daß der Segensempfang der Gläubigen, wie er im Anschluß an Abrahams persönliches Verhalten erfolgt,

so auch dem Segensempfange sich anschließt, welcher ihm selber, dem Gläubigen auf dieses Verhalten hin geworden vgl. 2, 19.

Noch bleibt uns aber die Frage, wie das δικαιουσθαι V. 8 und das εὐλογεισθαι V. 8 und 9 sich näher zu einander stellen, ob die Rechtfertigung selber der verheißene Segen sei oder die Segnung als Folge der Rechtfertigung aufzufassen. Im letzteren Falle wäre das δικαιουν dem λογιζεσθαι δικαιοσυνην V. 6 gleichzusetzen, welches eben göttliche Segnung unmittelbar begründet. Allein so zuversichtlich man gemeinhin für beide Ausdrücke dieselbe Bedeutung fordert, so wenig ist diese Annahme unumgänglich; oder muß denn ἡ ἐκ πιστεως oder ἐπι πιστει δικαιοσυνη Röm. 9, 30; Phil. 3, 9, die aus Glauben oder auf Glauben hin erlangte Gerechtigkeit dasselbe sein wie ἡ δικ. της πιστεως Röm. 4, 11, die Gerechtigkeit, welche im Glauben selber besteht? Und geht es an, Röm. 4, 5 zu erklären, wer glaube, daß Gott den Glauben zu Gerechtigkeit anrechne, dem werde sein Glaube zu Gerechtigkeit angerechnet? — auch abgesehen von dem beigefügten τον ἀσεβη, und obgleich der πιστευων doch als solcher kein ἀσεβης ist. Wird nicht der Ausdruck: ἐλογισθη ἡ πιστις εἰς δικαιοσυνην vom Apostel keineswegs zur Bestimmung seines Rechtfertigungsbegriffes eingeführt, sondern lediglich zum Nachweise, daß der Glaube schon in Abraham als das richtige Verhalten zur Heilsoffenbarung erscheine? Weshalb nun den Gehalt der δικαιωσις των ἐθνων, wie sie V. 8 in der christlichen Gegenwart, ἐκ πιστεως Χρ. Ἰ., ja ἐν Χρ. 2, 16 f geschieht, nach dem Maße dessen einschränken, was in den Anfängen der Heilsvorbereitung dem Erzvater widerfuhr? Wir haben somit von dem nicht abzugehen, was über den apostolischen Rechtfertigungsbegriff zu 2, 16 sich uns ergeben hat, und in der δικαιωσις nicht die Begründung, sondern unmittelbar die Vollziehung des göttlichen εὐλογειν zu erkennen.

V. 10. 11a. Wessen Stellung zu Gott im Glauben begründet ist, der wird gesegnet, so gewiß wenigstens *(γαρ)* alle die, welche hierin das entgegengesetzte Verhalten, die Gesetzeswerke zur Grundlage nehmen, unter Fluch sind. Zum Beweise dafür wird die Stelle 5 Mose 27, 26 frei nach den LXX, aber mit Beibehaltung ihres Zusatzes *πασι*, dem zwar der Sinn des Hebräischen, jedoch im Wortlaute nichts entspricht, und mit der Voraussetzung angeführt, daß niemand von denen, welche *ἐξ ἐργων νομου* sind, des *ἐμμενειν ἐν πασι τοις γεγραμμ. του ποιησαι αὐτα* sich werde zu rühmen wagen. Indes können wir die letztere Annahme, so nahe sie liegt, entbehren. Nicht so freilich, daß *ὑπο καταραν εἰσιν* erklärt werden dürfte: sie sind (für den Fall der Gesetzesübertretung) dem Fluch unterstellt. Denn unverkennbar wird V. 13 vorausgesetzt, daß die Gesetzesmenschen nicht nur vom Fluche bedroht, sondern ihm verfallen sind, und das vorangehende *εὐλογουνται* V. 9 verlangt ebenfalls einen andern Gegensatz als die bloße Möglichkeit des Fluchverhängnisses. Dagegen läßt sich **V. 11a** *ὁτι δε — δηλον* so mit V. 10b verbinden, daß beide Sätze zusammen erst für V. 10a die Begründung enthalten: die Gesetzlichen sind unter dem Fluch, weil 1) das Gesetz jeden Uebertreter mit dem Fluch bedroht, 2) aber der Fall beständiger Gesetzesbeobachtung, also der Abwendung des gedrohten Fluches nicht stattfindet, vielmehr offenbar im Gesetze (*ἐν νομῳ*, durch *ἐμμενειν ἐν αὐτῳ*) niemand vor Gott gerecht wird. Andernfalls müßte für V. 11a der Gedanke angenommen werden, daß aus dem Gesetzesfluche herauszukommen, d. h. Gerechtigkeit zu erlangen, im Gesetze selber keine Möglichkeit gegeben sei.

V. 11b und **V. 12** haben wir hinwiederum den Beweis des V. 11a ausgesprochenen Satzes. Es ist hiebei festzuhalten, daß der Apostel von V. 6 an die Stellung, welche sein

Evangelium dem Glauben zuschreibt, durch Zeugnisse der alten Bundesschriften erweist. So wird zunächst V. 6 auf Abrahams Geschichte und V. 8 auf die Weissagung, das vorlaufende Evangelium von der Segnung aller Völker in ihm verwiesen; es folgt V. 10 die Fluchdrohung des Gesetzes, und ihr wiederum V. 11 ein späteres Prophetenwort, welches darthut, daß auch unter dem Gesetzesbunde der uralte Glaubensweg in Geltung bleibt, also nicht auf dem Weg des Gesetzes und gesetzlichen Thuns Gerechtigkeit zu erlangen, dem Fluche zu entweichen ist. Hab. 2, 4 heißt es: צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, d. h. der Gerechte — in seinem Glauben (an die Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes) wird er leben (das Leben haben)! Damit wird zunächst der Glaube des Gerechten als das bezeichnet, was ihm zum Leben hilft, zugleich aber nicht als ein zur Gerechtigkeit hinzutretendes, sondern als das dem Gerechten eigenthümliche, über seinen persönlichen Werth entscheidende, seine Gerechtigkeit ausmachende Verhalten mit Erinnerung an 1 Mose 15, 6 dargestellt. Indem der Apostel schreibt: *ὁ δικ. ἐκ πιστ. ζησεται* vgl. Röm. 1, 17, führt er das Schriftwort weder genau nach dem Hebräischen an, noch nach den LXX, welche vor oder nach *ἐκ πιστ.* ein *μου* beifügen. Aber vom Sinne des Hebräischen würde er nur abweichen, wenn er *ἐκ πιστεως* mit *ζησεται* verbunden hätte, denn alsdann würde der wesentliche Zusammenhang von Glauben und Gerechtigkeit, wie er im suff. liegt, aufgehoben sein. Dagegen wurde bei Verbindung des *ἐκ πιστ.* mit *δικαιος* (Winer S. 123) derselbe Zusammenhang nur um so enger gefaßt und bestimmter ausgesprochen, und es ist anzunehmen, daß der des Hebräischen kundige Apostel gerade in dieser Absicht das suff. unberücksichtigt gelassen hat. Für die letztere Wortverbindung spricht wie Röm. 1, 17, so hier der Zusammenhang: im Gesetz wird niemand gerecht bei Gott, so daß er ihm das Leben verliehe, da vielmehr der aus

Glauben Gerechte leben wird, das Gesetz aber V. 12 nicht aus Glauben ist, nicht Verheißungsglauben zur Grundlage (der Gerechtigkeit) nimmt und seinen einzelnen Satzungen gegenüber nehmen kann; sondern 3 Mose 18, 5; vgl. Röm. 10, 5: wer sie, die göttlichen προσταγματα, gethan hat, wird in ihnen (vermöge derselben) leben. Der Annahme eines δικαιουσθαι ἐν νομῳ hält Paulus den δικαιος ἐκ πιστεως entgegen, während auf dem Gesetzesstandpunkt ὁ ποιησας ein δικαιος wäre, ihm das Leben gehörte, welches nach dem Prophetenworte nur dem Gläubigen wirklich zu Theil wird. Das ζησεται ἐν αὐτοις fordert keineswegs die Verbindung des ἐκ πιστεως mit ζησεται V. 11; denn Glaube und Satzungen entsprechen einander nicht, sondern Glaube und Werke, Verheißung und Satzung, und die Schriftstelle V. 12 würde genau nach der V. 11 gegebenen umgeformt lauten: wer sie gethan hat, der wird als δικαιωθεις ἐν αὐτοις, d. i. als Gerechter ἐξ ἐργων leben.

V. 13. Dem νομος tritt wieder Χριστος gegenüber vgl. zu 2, 16, nachdrücklich in unverbundenem Satze vorangestellt. Ausgangspunkt ist V. 9 die Segnung der Gläubigen, wogegen V. 10[a] die gesetzlich Werkthätigen dem Fluche unterliegen. Der letztere Satz wird erwiesen V. 10[b] bis 12, nicht etwa wie anderwärts aus der Beschaffenheit des Gesetzes als bloßen γραμμα oder aus dem Gegensatze des νομος πνευματικος und ἐγω σαρκινος, vielmehr aus einem Prophetenworte, das dem Gläubigen Segen verheißt vgl. 5 Mose 30, 19, wogegen der νομος nicht auf πιστευειν, sondern auf ποιειν seine Gerechtigkeit gründet. Nun aber führt Christus aus dem Fluche des Gesetzes zum Segen durch den Glauben V. 13 f; seine Heilsvollendung schließt sich den Bestimmungen folgerichtig an, welche für den Heilsweg in den Zeugnissen der Heilsvorbereitung gegeben sind. Unter ἡμας

sind nur Israeliten zu verstehen, weil nur sie, οἱ ὑπο νομον, auch ὑπο την καταραν του νομου waren, nicht die ἀνομοι. Weiter jedoch wird nicht an das ganze Volk Israel zu denken sein, sondern nur an die judenchristliche Gemeinde, welche 2, 15—17 durch ἡμεις eingeführt worden; obwohl Christus ὑπερ παντων ἀντιλυτρον ἑαυτον ἐδωκεν 1 Tim. 2, 6, so wird der Loskauf doch wieder insonderheit auf die Gemeinde bezogen, und allein die Gläubigen erscheinen als wirklich Erlöste vgl. Mat. 20, 28 mit Joh. 10, 15 f; Apg. 20, 28; 1 Kor. 6, 20; 7, 22 f; Tit. 2, 14; 1 Petr. 1, 18 f; 2 Petr. 2, 1 vgl. 20—22; Offb. 5, 9; 14, 3 f. Indessen wird ἐξηγορασε besser nicht auf die Befreiung des Einzelnen im Glauben, sondern auf die einmalige Erlösungsthat Christi gedeutet vgl. Kol. 1, 20—22, so daß in γενομ. κτλ. nicht die Voraussetzung des ἐξηγορασε, sondern die Art seines Vollzugs ausgedrückt ist; und die beiden einander nebengeordneten Absichtssätze V. 14 hangen ab von ἐξηγορ., nicht von γενομ., dessen nähere Bestimmung ὑπερ ἡμων (für uns Judenchristen) zum Inhalte des ersten Absichtssatzes (εἰς τα ἐθνη) nicht paßte.

Nach 5 Mose 21, 22 f war es israelitische Sitte, nicht etwa Lebendige aufzuhängen oder gar zu kreuzigen, was nur von den Heiden kam, sondern bereits getödtete Verbrecher zur Schärfung der Strafe an ein Holz aufzuhängen, und קְלֻלַת אֱלֹהִים תָּלוּי, was Paulus frei nach den LXX durch ἐπικαταρατος κτλ. wiedergiebt. Dies wendet er auf die Kreuzigung Christi an: in ihr ist der Herr καταρα geworden. Damit greift der Apostel auf das Hebräische zurück, wiewohl er die Stelle selber nach den LXX anführt, und giebt zu verstehen, der Fluch habe den Gekreuzigten nicht bloß überhaupt betroffen, vielmehr so in ihm sich dargestellt und ausgeprägt, daß er selber Fluch, eine Fluchgestalt, ein Fluchbild

war. Dies aber geschah ὑπερ ἡμων, zum Besten der aus Israel zu sammelnden Gemeinde (Winer S. 342), sofern ihr Loskauf aus dem sie umschließenden (ἐκ), nicht nur bedrohenden (dann ἀπο 1 Thess. 1, 10) Gesetzesfluch eben dadurch bewirkt wurde.

Wie hängt nun die Erlösung vom Fluche mit dem Fluchwerden zusammen? Da der Gesetzesfluch sein göttliches Recht hat, so besagt ἐξαγοραζειν mehr, als daß Christus „sichs etwas kosten ließ", die Seinen zu befreien, daß er sie in dem Sinn erkaufte, wie jegliches Thun Kaufpreis des dadurch erreichten Zieles genannt wird. Vielmehr ist eine Befreiung gemeint, worin nach dem strengen Begriff eines Kaufes das Recht des bisherigen Gewalthabers anerkannt und befriedigt wird. Damit stimmt überein, daß Christus zum Behuf der Erlösung das gerade in sich darstellt, was nach göttlichem Recht auf Israel liegt, den Gesetzesfluch nicht schlechtweg aufhebt, sondern in sich selber aufnimmt als Fluchgestalt. Daß hiebei der Fluch nicht bloß ihm aufgeladen, sondern freiwillig von ihm übernommen, er so ein Fluch wurde in seinem Kreuzestod, zeigt schon das vorangehende ἐξηγορασεν als Ausdruck einer That des Herrn vgl. 1. 4; 2, 20. Stünde es dagegen nur so mit seinem Kreuzestode, daß der Gerechte, durch menschliches Unrecht ihn erleidend, wie ein fluchbeladener Missethäter erschienen wäre, so könnte er zum ersten nicht γενομενος καταρα heißen; denn ein (im gewöhnlichen Sinne, ohne freiwillige Uebernahme des Fluches) unschuldig Hingerichteter ist nicht „Fluch Gottes", wie das Gesetz den Aufgehängten nur unter Voraussetzung todeswürdiger Missethat bezeichnet 5 Mose 21, 22. Ebenso zum Andern wäre gar kein Zusammenhang einzusehen zwischen dem auf Christus gefallenen Schein des Fluches und der Erlösung aus dem Fluch. Dazu gehört vielmehr, daß durch das Leiden, worein

der Heilsmittler sich selbst hingab, der auf den Uebertretern liegende Gesetzesfluch auch über ihn, den persönlich Schuldlosen, aber für die Sünder Eingetretenen sein Recht erhielt, auch in ihm vollzogen wurde. — In der zunächst der judenchristlichen Gemeinde geltenden Erlösungsthat Christi waltete nun aber

V. 14. die göttliche Heilsabsicht, daß in die Heidenwelt hinein vgl. 2, 8 f die Segnung Abrahams (die nicht bloß ihm, sondern in ihm d. h. allen Gläubigen verheißene V. 8 f) geschehen sollte in Christo Jesu vgl. zu 2, 16. Es stand also der Gesetzesfluch, der auf Israel lag, der Segensoffenbarung nicht nur in dieses Volk selber, sondern auch in die Heidenwelt hinein entgegen; weder hier noch dort konnte Christus die Segnung vollziehen, ohne zuvor jenen Fluch getragen und in seiner hemmenden Macht abgethan zu haben. Dies erklärt sich aus dem Vorzuge Israels als des Volkes der Verheißung, wornach von ihm aus und so ihm zuerst dieselbe erfüllt werden sollte Joh. 4, 22; Luk. 24, 46 f; Apg. 1, 8: 3, 25 f; 13, 46; Röm. 1, 16. Den Lesern war das als göttlich geordnete Thatsache so bekannt, daß es keiner bestimmteren Darlegung bedurfte; vgl. noch Mat. 28, 19 mit 10, 5 f; 15, 24. — Wie aber die göttliche Heilsabsicht im Kreuzestode Christi dem Umfange nach über die Heidenwelt sich ausdehnt, so nach ihrem Inhalte steht sie für die ganze (nicht bloß aus Israel, sondern auch aus den eben erwähnten Völkern gesammelte) Gemeinde (λαβωμεν) auf Empfang des verheißenen Geistes durch den Glauben Luk. 24, 49; Apg. 1, 4 f; 2, 33. Damit kehrt der Apostel zu V. 2 und 5 zurück; dort hat er den durch Glauben vermittelten Geistesempfang als eigene Erfahrung der Leser hingestellt, hier erscheint derselbe als Abschluß der durch Verheißung und Gesetz bestimmten Offenbarungsgeschichte, als das Ziel des vom Gesetzesfluch erlösenden und die Segensverheißung er-

füllenden Kreuzestodes Jesu Christi. Wie sich uns schon durch Vergleichung des 5. und 6. V. ergeben hat, ist es die Geistesgabe, womit der zu Gerechtigkeit angerechnete Glaube gesegnet wird; wenn aber, vgl. zu V. 8, die Begriffe der Rechtfertigung aus Glauben und der dem Glauben verheißenen Segnung zusammenfallen, so auch die der Rechtfertigung und Geistesmittheilung. Der aus Glauben Gerechte lebt nicht nur durch den empfangenen Geist, sondern durch ihn ist er auch schon gerecht vgl. Röm. 14, 17; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 3, 6—9; Tit. 3, 5—7; nur in Christus, in seiner Geistesgemeinschaft, also durch Geistesempfang wird der Gläubige gerechtfertigt vgl. 2, 17 mit Röm. 8, 9 f.

V. 15—18. Dem Glauben wird die Verheißung erfüllt, wie sie von Anfang Glauben verlangt hat; Gesetzeswerke sind hier nicht erforderlich, denn so müßte durch das Gesetz die Verheißung ihre Gültigkeit verloren haben, was eben nicht ist noch sein kann. „Brüder, menschlicher Weise (vgl. zu 1, 11, nach menschlichem Verstand) rede ich: doch (selbst) eines Menschen zur Geltung erhobene Verfügung hebt niemand auf noch thut er Bestimmungen hinzu. (Zu ὁμως vgl. Winer S. 488; διαθηκη ist Festsetzung, Verfügung, namentlich letzte Willensverordnung eines Menschen, ferner s. v. a. בְּרִית Bund Gottes, wobei aber zu bemerken, daß die göttliche διαθηκη sowenig als die hier gemeinte menschliche als Vertrag aufzufassen ist vgl. Heb. 9, 15—18). Abraham aber sind geredet worden die Verheißungen und seinem Samen. (Zum dat. vgl. V. 8; damit ist hier κεκυρωμενη διαθηκη gegeben. Die Schriftstellen sind 1 Mose 13, 15; 17, 7 f). Nicht sagt er (der verheißende Gott): und den Samen, wie von vielen (Samen), sondern als von einem: und deinem Samen, welcher ist Christus. Dem Apostel ist hier nicht die unverständige

Behauptung zuzuschieben, der sing. זֶרַע, welcher die Nachkommenschaft bezeichnet, ob sie nun aus vielen oder nur aus einer Person bestehen mag 1 Mose 4, 25; 15, 5 vgl. Röm. 4, 18, erweise, daß in jenen Stellen bloß ein Abkömmling Abrahams, und zwar Christus gemeint sei. Vielmehr ist dies der apostolische Gedanke, daß die Nachkommenschaft, welcher Gottes Verheißung gilt, nicht auseinandergehe in eine Vielheit von Geschlechtern, sondern wie rückwärts in Abraham, so vorwärts in Christus ihre Einheit habe. Schon durch den sprachlichen Ausdruck der Verheißung, den sing. im Gegensatze des zwar nicht in den Schriften des alten Bundes, wohl aber im Aram. und Griechischen vorkommenden plur., wird eine Erfüllung angedeutet, welche nicht unmittelbar den vielen von Abraham hergekommenen Geschlechtern zu Theil wird, sondern nach dem im ganzen Verlaufe der Heilsoffenbarung ersichtlichen Gesetz aus der gesamten Nachkommenschaft wiederum einen Träger des Heils hervorhebt.

V. 16b hat im Zusammenhang die wesentliche Bedeutung, daß gezeigt wird, die Verheißung reiche bis auf Christus herab, sei nicht etwa schon mit Israels Erhebung zum Volke Gottes erfüllt worden, wornach denn das Gesetz auch ohne Aufhebung des Väterbundes, der ja durch seine Erfüllung sich selbst aufgehoben hatte, die Gottesgemeinschaft auf eine andere Grundlage hätte stellen können. **V. 17.** würde durch εἰς Χριστον dieses Herabreichen der Verheißung über das Gesetz wieder aufgenommen; die Worte sind zwar unsicher, übrigens nicht unsicherer als ἐν ὑμεν V. 1. Dies aber meine ich: eine zuvor von Gott zur Gültigkeit erhobene Verfügung macht das 430 Jahre nachher entstandene Gesetz nicht ungültig, um die Verheißung außer Wirksamkeit zu setzen, (als hätte Gott mit der Gesetzgebung solches beabsichtigt. Nach 2 Mose 12, 40 war Israel 430 Jahre in Aegypten, und der Apostel nimmt

diese Zeitbestimmung auf, weil mit ihr der Abstand angegeben ist zwischen Erzväterzeit und Gesetzgebung, ohne die 215 Jahre von der Verheißung an Abraham bis zur Uebersiedlung Jakobs nach Aegypten beizurechnen: so lange zum wenigsten galt die Verheißung ohne das Gesetz!). **V. 18:** Denn ist das Erbe (*κληρονομια* mit Bezug auf *διαθηκη*, das durch Verfügung Zugetheilte) aus Gesetz, so nicht mehr aus Verheißung; Abraham aber hat es Gott durch Verheißung geschenkt (als Gnadengabe ohne Forderung von Gesetzeswerken zugetheilt)!

So entschiedene Verneinungen in Betreff des Gesetzes sind vorangegangen: es rechtfertigt nicht 2, 16; 3, 11, erwirkt nicht Segen, sondern Fluch 3, 10, macht den ursprünglichen Gottesbund nicht ungültig, die darin gegebene Verheißung nicht unwirksam 3, 17, — daß jedem Leser, welchem das Gesetz für eine göttliche Anordnung gilt, die Frage enstehen muß, mit welcher der Apostel fortfährt **V. 19,** welche auch dem ganzen längern Abschnitte

3, 19—4, 11 zu Grunde liegt: *τι οὐν ὁ νομος*; was ist nun das Gesetz? was bleibt ihm für eine Bedeutung im Ganzen der göttlichen Heilsoffenbarung?

V. 19. Hierauf wird geantwortet zunächst mit Anknüpfung an V. 10—12; was das Gesetz thatsächlich zum wenigsten nicht hindern konnte, dies gerade sollte es nach göttlicher Absicht bewirken: *των παραβασεων χαριν προσετεθη*. Da die vorgekommenen Uebertretungen *(των π.)* eben Gesetzes-Uebertretungen sind, die *παραβασις* das Gegebensein eines *νομος* voraussetzt Röm. 4, 15 vgl. zu 2, 18, so kann dies nur heißen: damit die *παραβασεις* zu Stande kämen, ist das Gesetz gegeben worden. Näher *προσετεθη*, es ist zur gegebenen Verheißung, allerdings nicht in der V. 15. 17 verneinten Weise, hinzugethan worden. Verbinden wir hiemit das folgende *ἀχρις*, so erscheint es als Zwischenanstalt,

welche zu der schon getroffenen Anordnung, ohne sie abzuändern, hinzutritt und eben deshalb, wenn die Verheißung in Erfüllung übergeht, nicht weiter gilt, sondern ihr Ende findet; vgl. noch Röm. 5, 20. — Der Ausdruck το σπερμα ᾧ ἐπ. entspricht ganz dem 16 V.; ἐπηγγελται kann als pass. oder als med. vgl. V. 18; Röm. 4, 21; Heb. 12, 26 gefaßt werden. — Daß unter Vermittlung von Engeln das Gesetz des alten Bundes gestellt worden, wird gelehrt hier und Heb. 2, 2; Apg. 7, 53. Wir haben darin, da in den alten Bundesschriften völlig entsprechende Aussagen sich nicht finden, eine nähere Bestimmung des Herganges der Gesetzgebung zu erblicken, welcher hervorgegangen ist aus dem Verständnis der Schrift in ihrem eigenen Geiste, aus richtiger Anwendung der allgemeinen biblischen Engellehre auf die einzelne Thatsache. Auf den Dienst der himmlischen Machtboten wird jener unter gewaltigen Naturerscheinungen ergangene göttliche Machtruf zurückgeführt, wodurch das Grundgesetz der zehn Worte dem Volke Israel überliefert worden. Nicht weiter, nicht auf den Verkehr Gottes mit Mose erstreckt sich diese Vermittlung, wie auch aus ἐν χειρι μεσιτου erhellt, was nach 2 Mose 31, 18; 32, 15 auf die Uebergabe der Gesetztafeln zu deuten ist. — Zur Erklärung des

20. V. gelangen wir am besten rückwärts von **V. 21a** aus; und auf diesem Wege werden wir schließlich die Bestimmung διαταγεις κτλ. noch einmal ins Auge fassen. V. 21a hat nun den Sinn vgl. zu 2, 17: darum ist das Gesetz doch keineswegs wider die Verheißungen Gottes. Hieraus ergeben sich zwei Fragen: 1) wiefern scheint das Gesetz den Verheißungen Gottes entgegen zu sein? etwa durch Aufhebung derselben? Allein damit würde Paulus nur die Frage neu anregen, welche er schon V. 17 entschieden verneint hat, ob der Verheißungsbund durch den Gesetzesbund für ungültig

erklärt worden sei. Auch läßt sich nicht sagen, dort sei es dem Apostel zu thun um die fortwährende Gültigkeit der Verheißung, hier um die Zugehörigkeit des Gesetzes zum Heilsplan, um seine Göttlichkeit; denn als göttliche (του θεου) werden hier gerade die Verheißungen eingeführt, deshalb erscheint es als ein ungöttlicher Gedanke, daß ihnen das Gesetz entgegen sei. Wir haben vielmehr anzunehmen, daß mit dem Ausdrucke κατα τ. ἐπαγγ. darnach gefragt werde, ob das Gesetz der Erfüllung der Verheißungen im Weg stehe. V. 19 ist es ja bezeichnet als eine Zwischenanstalt, als ein zur Verheißung bis auf die Erfüllungszeit Hinzugethanes. Aber 2) warum scheint es jene V. 21 ihm beigelegte Stellung zu haben, welche es allerdings von der Heilsoffenbarung ausschlösse vgl. Röm. 7, 7? Schon nach V. 10 bis 14 bringt das Gesetz thatsächlich einen Fluch über den Menschen, woraus zu erlösen Christus selber zur Fluchgestalt werden mußte; und V. 19 erscheinen vollends die παραβασεις als der Zweck des Gesetzes. An den Hauptsatz des 19. V. werden wir allerdings die Frage V. 21a ὁ οὐν νομος κτλ. anknüpfen müssen; denn obwohl Christus die Fluchhaft der Uebertretungen gebrochen hat, so fragt sich doch, ob sie denn zu Stande gekommen sei nur damit er sie breche, — wie dieses Hemmnis, das er zu überwinden hatte, im göttlichen Plan begründet sein könne. Wie ist es nun aber mit den Worten V. 19 διαταγεις — εἰς ἐστιν V. 20? Enthalten sie nur eine Nebenbemerkung über das Gesetz, oder steht es nicht ähnlich mit ihnen wie mit den Worten και τῳ σπερματι — Χριστος V. 16? Wir haben sie also darauf anzusehen, ob nicht aus ihnen ein Theil des Scheines entstehe, welchen die Frage V. 21a zum Ausdrucke bringt!

V. 20 schließt sich an ἐν χειρι μεσ. V. 19 und fährt fort: ὁ δε μεσ. ἑνος οὐκ ἐστιν, — von dem Mittler

gilt es (allgemein), daß Einem (als Mittler) zu gehören nicht seine Sache ist, d. h. es sind vielmehr zwei Parteien, denen er als Mittler dient. Daran wieder knüpft sich der Satz: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. Gott aber ist Einer vgl. Mrk. 12, 29. 32; Jak. 2, 19, seinerseits ist keine Mehrheit. Nun ist 1) klar, daß V. 20ª auf das einem Mittler übergebene Gesetz hindeutet, für dieses aus dem allgemeinen Satze die Folgerung sich ergiebt: es ist also zwischen Gott und dem Volk als zwei verschiedenen Theilen vereinbart worden. Ebenso 2) daß V. 20ᵇ auf die Verheißung sich bezieht, sie der Vereinbarung als eine von Gott allein getroffene Verfügung entgegen gestellt werden soll, erhellt aus dem handschriftlich gesicherten, den Gedankenzusammenhang zwischen V. 20 und der folgenden Frage erweisenden Beisatze του θεου V. 21: ist nun das Gesetz wider die Verheißungen Gottes, die er rein für sich gegeben hat? Den Erzvätern nämlich tritt er (von den Erscheinungen des mit ihm wesenseinigen Engels abgesehen) unmittelbar gegenüber; hier ist er selber ὁ μεσιτευων Hebr. 6, 17. Erst nachdem ihr Haus zum Volk erwachsen, wird als Mittler Mose aufgestellt 5 Mose 5, 5, der Gott bei Israel, aber auch Israel bei Gott vertritt 5 Mose 9, 15 ff. Nun läßt sich allerdings die Anordnung der Mittlerschaft darauf zurückführen, daß die göttliche Offenbarung einem ganzen Volke, einer Vielheit geschehen, daß weiter diese Vielheit sich von dem heiligen Gotte geschieden weiß 5 Mose 5, 20 ff. Aber nicht deßwegen ist dem Apostel hier Moses Mittlerschaft bedeutsam; wenn V. 20ª den Sinn haben sollte: der Mittler tritt ein, wo Vielen göttliche Offenbarung zukommen soll, — wie reimte sich dazu V. 20ᵇ: ὁ δὲ θ. εἷς ἐστιν, — und noch weniger ist auf die Geschiedenheit des Volkes von Gott hingewiesen. Nichts anderes hebt Paulus hervor, als daß im Verheißungsbund nur Gott, der Eine Gott, nur seine

Zusage in Betracht komme, wogegen im Gesetzesbunde die Mittlerschaft Moses zeige, obgleich selbstverständlich von Gott alles ausgegangen, seien es doch zwei Theile, die nicht bloß überhaupt sich gegenüberstehen, wie schon Gott und Abraham, sondern deren Zusagen durch den Mittler ausgetauscht werden; und eben dies liegt als geschichtlicher Thatbestand 2 Mose 19, 3—8 vor Augen. Diese διαθηκη entspricht am meisten dem Bilde eines Vertrages, und μεσιτης ist hier im gemein-menschlichen Sinne gefaßt als der, durch welchen ein Vertrag zweier Parteien zu Stande kommt, nicht in dem tieferen, worin das Wort von Christus gilt 1 Tim. 2, 5; Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24 vgl. auch Joh. 1, 17: in ihm ist nicht nur göttliches Gesetz zu menschlicher Anerkennung, sondern göttliche Gnade zu innerweltlichem Bestand vermittelt worden.

Scheint aber nicht das Gesetz dem Vollzuge der göttlichen Verheißungen nur entgegen zu sein, indem diese einseitig gegeben, jenes aber, so gewiß durch einen Mittler angeordnet, mit wechselseitiger Zusage eingeführt worden ist und hiebei durch Engeldienst, großartige Naturoffenbarung den mächtigsten Eindruck erzielt hat (vgl. Apg. 7, 53, anders Hebr. 2, 2 f), in dem allem jedoch die Entstehung der Uebertretungen bezweckt, die Erscheinung der Sünde in Form der Verletzung des kundgethanen und selbstwillig übernommenen Gesetzes? Wird nicht die Vollendung der Gottesgemeinschaft lediglich erschwert und verhindert durch eine Zwischenanstalt, welche tiefer gerade in die Sünde verstricken soll, nachdem sie (um Israels Verantwortung und den Fluch der Uebertretung zu schärfen) durch besondere göttliche Machterscheinung und nicht bloß durch göttliche, sondern auch mit menschlicher Willenserklärung aufgerichtet worden?

V. 21b. Hier ist nicht so auszulegen, daß vgl. V. 11 f die ζωη als Ergebnis der δικαιοσυνη gefaßt, auf Seligkeit ge-

deutet wird, wornach denn aus dem möglichen Vorhandensein der Folge die wirkliche Gegebenheit des Grundes erschlossen würde. Denn es wäre wohl der Schluß zulässig: wenn die Seligkeit aus dem Gesetz käme, so müßte zuerst aus ihm die Gerechtigkeit kommen; allein der Ausdruck paßt nicht zu diesem Gedanken, welcher vielmehr so zu geben wäre: käme das Leben aus dem Gesetz, so müßte dieses gerecht machen können. Im Ausdruck erscheint hier die Gerechtigkeit als Folge, als der gesetzten Falls aus dem νομος erfolgende Zustand, die Lebendigkeit aber als das, wozu er im selben Falle die Kraft in sich haben, was er als nächste Wirkung hervorbringen, wodurch er jenen Folgezustand müßte begründen können. Hieraus ergiebt sich in Uebereinstimmung mit früher Gefundenem der wichtige Satz, daß nach der Anschauung des Apostels das δικαιον εἰναι auf einem ζωοποιηθηναι beruht, die Gerechtigkeit dem Menschen durch neue Lebensmittheilung vermittelt wird. Ueber νομος ὁ δυν. κτλ. vgl. Winer S. 100. 121 f: wäre Gesetz gegeben worden als das, was — oder: in der Eigenschaft, daß es —.

Wie hängt aber V. 21b mit V. 21a zusammen? Das Gesetz ist in seiner V. 19 dargelegten Bestimmtheit keineswegs den Verheißungen Gottes, d. h. ihrer Erfüllung entgegen; denn in anderer Bestimmtheit, nicht των παραβασεων χαριν, nicht als διακονια θανατου oder κατακρισεως, nicht als γραμμα ἀποκτεινον, sondern als πνευμα ζωοποιουν gegeben 2 Kor. 3, 6—9, würde es zur Gerechtigkeit verhelfen, es wäre dann wirklich der Fall, was von den Gegnern fälschlich behauptet wird, daß nämlich ἐκ νομου δικαιοσυνη, und eben damit wäre das Gesetz dem Vollzuge der Verheißung entgegen, sofern er διὰ πιστεως erfolgt. — Eine andere Fassung wäre: das Gesetz ist nicht wider die Verheißung; denn hätte es nur Lebenskraft, so würde es sie erfüllen. Dann aber würde V. 21b

das μη γενοιτο V. 21a nicht selber begründen, sondern die Begründung bloß eröffnen; und schlechthin erfüllt würde ja die Verheißung nicht, wenn das ὁ δικ. ἐκ πιστ. ζησεται V. 11 dahinfiele. Auch der neue Bund hat kein lebendigmachendes Gesetz, sondern ein Gesetz des lebendigmachenden Geistes Röm. 8, 2: nicht das Gesetz giebt hier den Geist, sondern der Geist giebt das Gesetz. Und nicht davon ist die Rede, ob Gesetz in jeder Form dem Vollzuge der Verheißungen entgegen sei, sondern ob das von dem νομος in seiner geschichtlichen Form gelte, worin er eben kein ζωοποιησαι δυναμενος war.

Nachdem aber der Apostel gezeigt, in welchem Falle das Gesetz wider die Verheißung wäre, wenn es nämlich, anstatt durch bloßen Befehl den Widerspruch der sündigen Natur zu reizen und so auf Uebertretung abzuzielen, mit Lebenskraft ausgestattet einen andern Weg der Gerechtigkeit als den in der Verheißung vorgezeichneten eröffnete: widerlegt er den in V. 21a ausgesprochenen Schein noch weiter dadurch, daß er nachweist, wie viel mehr das Gesetz für die Verheißung ist.

V. 22. Ἀλλα κτλ. — aber sowenig führt das Gesetz aus der Sünde heraus zur Gerechtigkeit, daß vielmehr die Schrift verschlossen hat unter Sünde. Ἁμαρτια ist Gegensatz der δικαιοσυνη V. 21; συγκλειειν ist nicht „zusammen verschließen", wie es denn nicht nur von einer Vielheit, sondern auch von Einzelnen gebraucht wird, vielmehr: „ringsum, völlig verschließen." Wer unter die Sünde verschlossen ist, dem ist kein Dasein möglich, das nicht von der Sünde beherrscht wäre, kein eigenes Thun, wodurch er sich aus ihrer Macht befreien, zur Gerechtigkeit gelangen könnte. Der Apostel sagt aber τα παντα, „das Vorhandene alles", d. h. die ganze sündige Welt, die Menschheit mit allem, was sie ist, hat und thut, nicht nur Israel, sondern auch die Völker. Ebenso schreibt er nicht ὁ νομος, sondern ἡ γραφη· es ist

nicht, wie wenn *συνεκλεισεν ἡμας ὁ νομος ὑπο ἁμ.* geschrieben stände, dasselbe gemeint wie V. 19: *ὁ νομος των παραβασεων χαριν προσετεθη* d. h. Israel sollte durch das Gesetz, indem es Uebertretungen bewirkte, in den Verschluß der Sünde gebracht, unausweichlich von ihrer Macht umfangen werden.

In welchem Sinne verschließt jedoch die Schrift unter Sünde? Nicht nur so, daß in ihr die Herrschaft der Sünde über alle Welt als göttliches Verhängnis mit untrüglicher Gewißheit bezeugt wird; die Schrift selber wird vielmehr als verschließende Macht uns dargestellt. Wer nämlich dem Verschluß der Sünde sich entziehen will, der findet nicht bloß durch die Sünde selber, sondern auch durch die Schrift unter ihm sich festgehalten; sie hat mit herztreffender Gewalt allem Fleisch die Hoffnung abgeschnitten, aus eigenem Vermögen vor Gott bestehen zu können, von sich aus ein anderes Sein als das unter der Sünde zu gewinnen vgl. Röm. 3, 9. 19 f. Dieses Wirken der Schrift hat nun vgl. Röm. 3, 22—24 den Zweck *(ἱνα κτλ.)*, daß der Heilsempfang durch Glauben vermittelt werde. Die Ausführung dieser göttlichen Absicht ist aber nicht dadurch bedingt, daß thatsächlich nach der Schrift die Welt *ὑπο ἁμαρτιαν* ist; Gott wollte dies nicht, weil er jenes wollte; dagegen wollte er durch die Schrift die Sündenmacht als eine für alles Fleisch unentfliehbare enthüllen, um die Menschen durch Glauben an *seine* überschwängliche Macht retten zu können. Denn erst muß der Mensch sich und seine Welt unter die Sünde verschlossen und jeden andern Ausweg sich versperrt finden, ehe er den Glaubensweg einschlägt und die Gerechtigkeit einfach als göttliche Gnadengabe empfängt. Wir sehen: V. 22 *συνεκλ.* — *ὑπο ἁμ.* handelt es sich weder bloß um einen thatsächlichen Zustand der Menschheit, noch nur um einen göttlichen Beschluß, welche dann in der Schrift niedergelegt wären und dem V. 21^{b} Gesetzten widersprächen,

vielmehr um die Schrift als eine dem göttlichen Heil vorarbeitende Macht. Wir haben da nicht den Gegensatz der Sünde und der Gnade, zwischen den erst V. 23 wie Röm. 5, 20 das Gesetz hineinträte; sondern in der Schrift ist das Gesetz mitgedacht, wiewohl der Verschluß unter die Sünde durch ihr gesamtes Zeugnis, nicht allein durch das Gesetz erfolgt ist. Der Apostel erweitert hier den Gesichtskreis; die Leser waren nie unter dem Gesetze Israels gestanden, aber die Schrift war ihnen gegeben, mit dem Evangelium gebracht worden, die Macht ihres weltumfassenden Zeugnisses hatten sie erfahren, und so weist sie Paulus auf die Schrift des alten Bundes als das geschichtlich vorhandene Mittel der Heilsvorbereitung, mit welchem auch das insonderheit unter die Sünde verschließende Gesetz im Dienste des Vollzuges der Verheißungen erscheint.

Ἡ ἐπαγγ. ist wie V. 14 das Verheißungsgut und besteht nach demselben V. in *πνευμα ζαποιουν* vgl. 2 Kor. 3, 6. Gegeben ist V. 21 nicht Gesetz als das Lebendigmachende, sondern V. 22 als verheißenes soll das neue Leben gegeben werden, und zwar *τοις πιστευουσι*, — nur bei ihnen findet die wirkliche Mittheilung statt. Wenn es aber schon vorher heißt: *ἐκ πιστ. Ἰ. Χρ.* vgl. zu 2, 16 und Röm. 1, 17, so will der Apostel nicht sagen, die Gläubigen empfangen das Verheißungsgut nur aus Glauben, nicht aus Gesetzeswerken, da ihm das *πιστευειν* an sich schon ein der gesetzlichen Werkthätigkeit entgegenstehendes Verhalten ist 2, 16; 3, 6; sondern die *πιστις* ist hier als göttliche Gabe aufgefaßt, welche allerdings den Empfang des Verheißungsgutes nur da zur Folge hat, wo sie das *πιστευειν* als menschliches Verhalten bewirken kann. Ebenso wenn sie

V. 23 vgl. 25 als *ἐλθειν, ἀποκαλυφθηναι μελλουσα* bezeichnet wird, ist sie zwar nicht der Glaubensinhalt (dies

heißt πιστις nie), aber auch nicht das Glauben als Verhalten der Menschen, was kein Gegenstand der ἀποκαλυψις wäre, sondern der Glaube als göttlich verliehene Kraft und Gabe vgl. Apg. 17, 31, wie er in der ἀκοη V. 2. 5, im ῥημα της πιστεως Röm. 10, 8. 14. 17 dargeboten wird, zum inneren Erschlusse kommt und so das πιστευειν bewirkt. Ἡ πιστις ist hier allerdings s. v. a. π. Ἰ. Χρ., steht aber ohne Beisatz, weil der Glaube hier dem Gesetze gegenübertritt als neue göttliche Gabe, welche das ihm Unmögliche thut, den Verheißungsempfang herbeiführt; als menschliches Verhalten war er schon in Abraham.

V. 23—25 tritt nun das Gesetz wiederum bestimmter hervor; wenn V. 22 von dem Gotteswerke der Heilsvorbereitung spricht, wie es im Schriftworte sich abgeschlossen hat (aor.), so wird V. 23 vom Standpunkte der hiedurch bezweckten Heilsmittheilung aus zurückgeschaut und der fortwährende geschichtliche Zustand Israels („wir") vor letzterer ins Auge gefaßt (imperf.). Ist aber in ἡ γραφη V. 22 ὁ νομος mitzudenken als ὑπο ἁμαρτιαν συγκλεισας, so kann ὑπο νομον V. 23 nicht den Sinn haben, daß der Verschluß unter Sünde für Israel als Verschluß unter das Gesetz ausgeprägt worden sei. Denn so wäre genauer der νομος das Verschließende, die Sünde und nicht er selber das, worunter verschlossen worden. Ὑπο νομον ist also keine für Israel geltende nähere Bestimmung des ὑπο ἁμαρτιαν, sondern ein Gegensatz hiezu, als ein solcher schon durch die Stellung bezeichnet. Im Hinblick auf V. 22 wird ὑπο νομον am natürlichsten mit συγκεκλεισμενοι (nach den alten Handschriften συγκλειομενοι) verbunden, und ἐφρουρουμεθα enthält das Neue, diesem Verschluß Eigenthümliche. Φρουρειν ist einestheils ein Bewachen, das die freie Bewegung abschneidet und hiedurch in schlimme Lage bringt oder darin erhält 2 Kor. 11, 32, anderntheils

ein solches, welches nur der falschen Freiheit entgegenwirkt und so im guten Stande bewahrt 1 Petr. 1, 5; Phil. 4, 7. In ersterer Bedeutung genommen, wäre das Wort hier überflüssig, und *συνεκλειομεθα* würde genügen; der ganze mit *ὡς* eingeführte Gedanke wäre nur eine auf Israel bezogene Wiederholung des schon V. 22 Ausgesprochenen, wenn wir in ihm die Sündenknechtschaft als Wirkung des Gesetzes finden wollten. So sind wir auf die zweite Bedeutung hingewiesen; und warum soll denn der Apostel über das Gesetz V. 19 schon alles gesagt haben? Unter dem Gesetze wurde also Israel verschlossen gehalten, von den Wegen falscher Freiheit zurückgehalten und eben dadurch vor dem heidnischen Sündenverderben bewahrt vgl. 2, 15, die Erkenntnis des Guten und Göttlichen, die Furcht Gottes, der Abscheu vor der Sünde und das demüthigende Bewußtsein derselben, die Werthschätzung der Gerechtigkeit und das Verlangen nach ihr wurde aufrecht erhalten in diesem Volk, von dem das Heil für alle Völker ausgehen sollte, und mit dem allem die Empfänglichkeit für den Glauben gepflegt (*ὑπο νομ. ἐφρουρ. συγκλ. εἰς* —). Diese der völligen Gottlosigkeit wehrende, das Gute bewahrende Wirksamkeit des Gesetzes, welche der V. 19 und 22 hervorgehobenen Enthüllung und Steigerung der Sündenmacht zur Seite geht, ja mit ihr sich verschlingt, begründet auch allein die

V. 24 gemachte Folgerung: *ὥστε κτλ.* Denn die Aufgabe eines *παιδαγωγος* ist jedenfalls nicht Sündenausbrüche hervorzurufen, sondern viel eher sie zurückzudrängen, überhaupt aber durch beständige Aufsicht und Zurechtweisung vor sittlichen Gefahren zu behüten und in der stäten Richtung auf ein bestimmtes Entwicklungsziel zu erhalten. Dieses Ziel (*εἰς* —) war für das Gesetz als *παιδαγωγος* Christus, und eben damit die Rechtfertigung aus Glauben, so gewiß nur in Christi Gemeinschaft die Gerechtigkeit zu erlangen war, auf

welche das Gesetz hinwies, und wiederum Christi Gemeinschaft nur im Glauben vermittelt wurde. Darum ist aber auch

V. 25 das Amt des Gesetzes nach Eintritt des Glaubens bei den Gläubigen aus der Beschneidung zu Ende: sie stehen nicht mehr unter Zuchtmeister-Gewalt. Wiefern dient nun der mit γαρ eingeführte

V. 26 dem 25. zur Begründung oder Bestätigung? Man hat υἱοι von mündigen Söhnen verstehen wollen, aber ohne irgend welches Recht im Sprachgebrauch. Zwar 4, 1—7 ist Sohnschaft im Gegensatze der Unmündigkeit der Stand der mündigen Söhne; allein dies ergiebt sich erst aus einem jener späteren Stelle eigenthümlichen Zusammenhang der Begriffe: dem υἱος steht der δουλος gegenüber, und bloß mittelbar, sofern νηπιος gleich δουλος, auch der νηπιος. Allerdings wird der Ausdruck υἱος da gewählt, wo die volle Hoheit der Sohnschaft ausgesprochen werden soll, weshalb Christus nie τεκνον, immer υἱος του θεου heißt, und die Vollendeten υἱοι θεου genannt werden Mat. 5, 9. 45; Luk. 6, 35; 20, 36 vgl. Röm. 8, 23; 1 Joh. 3, 2. Doch wechselt Paulus gerade Röm. 8, 14—17. 19. 21 so zwischen υἱοι und τεκνα θεου, daß nicht gesagt werden kann, in seinem Sprachgebrauche meine υἱος den erwachsenen, mündigen, zum Entwicklungsziel gelangten Sohn. Wer unter einen παιδαγωγος gestellt wird, den behandelt der Vater eben damit als υἱος vgl. Hebr. 12, 5 ff und Röm. 9, 4; die Sohnschaft überhaupt, das υἱους εἰναι erweist nicht, ὁτι οὐκετι ὑπο παιδαγ. ἐσμεν. Ebensowenig aber ist das υἱους θεοῦ εἰναι mit dem ὑπο παιδ. εἰναι unverträglich. Wir müssen beachten, daß Paulus παντες voranstellt und nicht mit ἐσμεν, sondern mit ἐστε fortfährt. Zu den Lesern wendet er sich und sagt, ihnen allen sei die Gottessohnschaft eigen, und eben daraus erhelle, daß die Gläu-

bigen aus der Beschneidung nicht mehr unter Zuchtgewalt stehen. Waren nämlich jetzt auch Unbeschnittene, die Gott vordem ihre eigenen Wege hatte gehen lassen Apg. 14, 16, thatsächlich, erfahrungsmäßig im Stande der Sohnschaft, so hatte demzufolge das ὑπο παιδ. εἰναι, welches bei ihnen niemals eingetreten war, innerhalb dieses Standes keine Bedeutung mehr, hatte auch für die Beschnittenen aufgehört. Wie aber die Aussage V. 25 schon darin ihr Recht hat, daß der Zuchtgewalt im Glauben V. 23, in Christo V. 24 ihr Ziel gesetzt war, so kam es freilich V. 26 darauf an hervorzuheben, daß die Heidenchristen υἱοι θεου seien gerade δια της πιστεως und ἐν Χρ. Ἰ. (beide Ausdrücke könnten verbunden werden vgl. Kol. 1, 4; Winer S. 123, aber die unverbundene Fassung entspricht dem selbständigen Gebrauche des Wortes ἡ πιστις V. 23—25). Bleiben wir dabei, daß wer von Gott unter den νομος als παιδαγ. gestellt wird, eben damit schon als Kind Gottes bezeichnet ist, so finden wir da zunächst soviel gesagt, die Kindschaft erscheine jetzt nicht mehr an solche Stellung gebunden; weiterhin aber ist allerdings erst die Kindschaft der Gläubigen als Kindschaft im vollen Sinne gedacht, nur daß der Ausdruck dieses Gedankens nicht im Worte υἱοι (Gegensatz τεκνα) zu suchen ist, sondern in den Bestimmungen δια της πιστ. und ἐν Χρ. Ἰ. und in der V. 27 gegebenen Ausführung. — Der Apostel schreibt nicht: παντες γαρ ἐσμεν, wobei es zweifelhaft bliebe, ob die Heidenchristen eingeschlossen werden sollen; vielmehr das Bild der galatischen Gemeinden wird gezeichnet, dadurch nicht bloß bestimmt auf das heidenchristliche Gebiet verwiesen, sondern auch wiederum der Leser eigene Erfahrung angerufen vgl. V. 2. 5. Allein er schreibt auch nicht: και γαρ ὑμεις ἐστε, sondern giebt uns durch παντες γαρ ἐστε zu verstehen, daß diese Gemeinden nicht ganz nur aus Heidenchristen bestanden, obgleich die Zahl der

letzteren so sehr überwog, daß er sonst auch das Ganze als heidenchristliches behandeln konnte.

V. 27 zeigt, mit *ὅσοι — ἐβαπτισθ. — ἐνεδύσασθε* das *παντες — ἐστε* V. 26 aufnehmend, inwiefern die Leser durch den Glauben und in Christo Gottessöhne geworden seien: der Glaube nämlich hat sie zur Taufe geführt Mat. 28, 19; Mrk. 16, 15 f; Apg. 2, 37—42; 16, 30—34, so daß die Stelle auf eine ohne Glauben empfangene Taufe nicht bezogen werden kann; und mit der Taufe als reinigender Einsenkung in Christi Geistesgemeinschaft (*ἐβαπτ. εἰς Χρ.*), indem es dahin kam, daß sie *ἐν Χρ.* waren, zogen sie auch ihn an, empfiengen in seiner Lebensgemeinschaft auch die ihm eigenthümliche Lebensgestalt d. i. Gottessohnschaft vgl. Röm. 6, 3 ff; 13, 14; 8, 29; 1 Kor. 15, 48 f. 53; 2 Kor. 3, 18; Kol. 3, 10 f. Die einzige Hoheit des Sohnes schlechthin wird hiedurch nicht aufgehoben: indem der Mensch Christi Lebensgestalt aneignet, wird er das in geschöpflicher Art, was Christus in seiner übergeschöpflichen Art ist, *υἱος θεου*.

V. 28. *Ἕνι* ist dem Sinne nach s. v. a. *ἐνεστι*, sprachlich aber eher s. v. a. *ἐν, ἐνι*, mit zurückgezogenem Accent und zu ergänzendem *ἐστιν*, als aus *ἐνεστι* zusammengezogen Winer S. 74; die Verbindung *ἔνι ἐν* — ist im ersteren Fall Pleonasmus. „Nicht inne ist — nämlich in Christus und so in euch —": der volksthümliche Religions-, der gesellschaftliche Geltungs-, der natürliche Geschlechts-Unterschied ist hier aufgehoben vgl. Kol. 3, 11, freilich nur sofern die Gläubigen in Christo sind, also nach dem inwendigen Menschen, so daß ihre persönliche Gemeinschaft mit Gott und unter einander durch jene Unterschiede nicht mehr bestimmt und beschränkt wird. — In dem begründenden Satze *π. γαρ ὑμεις κτλ.* läßt sich das *εἰς ἐστε* nicht verstehen vom bloßen Geeinigtsein, da die Einheit an und für sich den inneren Unterschied,

die Verschiedenheit der in ihr Verbundenen nicht ausschließt Röm. 12, 4. Und legt man den Nachdruck darauf, daß in Christo Jesu die Einigung stattgefunden hat, deswegen die alten Unterschiede aufgehoben sind, so ist man wohl auf dem richtigen Weg, ohne jedoch den eigenthümlichen Ausdruck εἷς erklärt zu haben. Aus der Einheit folgt die Gleichheit nur dann, wenn mit jener den Einzelnen eine neue gemeinsame Bestimmtheit verliehen wird, welche den früheren Unterschied austilgt; und diese Bestimmtheit ist in den Gläubigen nach V. 26 f die Lebensgestalt der Gottessohnschaft. So liegt in εἷς nicht nur die Einheit, sondern die einheitliche Bildung; es ist ἄνθρωπος zu ergänzen in der Bedeutung „Menschenbild, Menschenart" vgl. Eph. 2, 15; 4, 13. 22—24; Kol. 3, 9—11: ihr alle seid εἷς καινος ἄνθρωπος, sofern ihr Christum angezogen habet, er in euch lebt 2, 20. Daß die Christen eine Person seien, hätte keinen rechten Sinn; der εἷς müßte Christus selber sein, das eine persönliche Haupt des aus vielen Gliedern bestehenden Leibes vgl. 1 Kor. 12, 12 f; 11, 3; hier jedoch erscheint Christus als Grund der Einheit (ἐν Χρ. Ἰ.).

Nachdem aber der Apostel V. 26—28 gezeigt, daß für das gläubige Israel die Zuchtgewalt des Gesetzes abgethan ist, so gewiß in der Gemeinde Christi Sohnschaft gegeben ist als die neumenschliche Lebensgestalt, welche einerseits auch den Heiden ohne Gesetz aufnimmt, andrerseits den Juden über seine durchs Gesetz ihm aufgeprägte Eigenthümlichkeit erhebt; greift er

V. 29 auf die früher entwickelten Schriftbestimmungen zurück, verknüpft sie mit der Heilsgegenwart und erweist eben damit, daß jene in dieser ihre Erfüllung gefunden haben, und zwar insonderheit für die Heidenchristen. Denn keine andere Beziehung läßt sich dem nachdrücklichen, von παντες ὑμεις V. 26. 28 zu unterscheidenden ὑμεις hier beilegen; für sie galt es vgl. V. 7 hervorzuheben, daß sie Abrahams Same

seien. „Wenn aber ihr Christo (lebensinnig) angehöret vgl. Röm. 8, 9; 1 Kor. 15, 23, die ihr durch kein Gesetz ihm zugeleitet worden V. 24, so seid ihr denn (ἄρα 2, 21) Abrahams Same (nicht bloß durch euer Verhalten wie V. 7, sondern durch euere Christus-Angehörigkeit, sofern in Christo vgl. V. 16. 19 das Abrahams-Geschlecht für den Verheißungs-Empfang wie einheitlich als ἓν σπερμα sich zusammenschließt, so wiederum zur Vielheit entfaltet)". Hier wird unsere Auslegung des 16. V. bestätigt: σπερμα ist dem Apostel nicht der Einzelne, sondern die in ihm gegebene Einheit. Hinzugefügt ist (besser ohne καί): κατ' ἐπ. κληρονομοι. Vgl. V. 16. 19. 18: „als Abrahams Same seid ihr verheißungsmäßig Erben, in einer durch Verheißung, nicht durch Gesetz bestimmten Weise; ihr seid hierin sowenig als wir dem Gesetze noch unterworfen."

Cap. IV.

In Beantwortung der 3, 19 und 21 gestellten Fragen hat der Apostel 3, 23 ff die pädagogische Bedeutung des Gesetzes dargelegt, wie sie in der Christusgemeinschaft ihr Ziel und Ende findet. Der Abschnitt **4, 1 ff** bewegt sich nun ersichtlich zwischen den im Vorhergehenden aufgestellten Gegensätzen des *ὑπο παιδαγωγον εἰναι εἰς Χριστον* und des *υἱον θεου εἰναι ἐν Χριστῳ*. Damit stimmt überein, daß er durch *λεγω δε* vgl. 3, 17; 5, 16 als Erläuterung, als weiterer Aufschluß über des Apostels Meinung eingeführt wird. Der Begriff aber, wodurch hier das Sein unter dem Gesetze bestimmt wird, ist offenbar der des *δουλευειν*, des Knechtsstandes V. 1. 3. 7—9; der nächste Hauptsatz ist: *οὐδεν διαφερει δουλου*. Nicht das will der Apostel sagen, daß für das vorchristliche Zeitalter der Unmündigkeit das Gesetz an seiner Stelle war mit pädagogischem Wirken; vielmehr ist letzteres schon 3, 23 f als die Sache des Gesetzes in der vorchristlichen Zeit hingestellt worden und führt erst die Vergleichung dieser Zeit mit dem Kindesalter herbei. Namentlich aber gilt es hier nicht den bloßen Gegensatz der vorchristlichen Unmündigkeit und christlichen Mündigkeit ausgesprochen zu finden, sondern die Unmündigkeit wird sogleich weiter bestimmt als Knechtschaft und ihr die Sohnschaft schlechthin entgegengestellt. Wenn also der Apostel 3, 25—29 die Aufhebung der gesetzlichen Zuchtgewalt mit dem in Christo erlangten Sohnes- und Erben-Stande begründet, so ist der Zusammenhang nach **4, 1** vgl.

zu 3, 26 näher so zu denken, daß im Zeitraum der Zuchtgewalt, also der Unmündigkeit kein derartiger Stand wirklich gegeben war, sondern ein demselben entgegengesetzter Knechtsstand, welcher eben erst durch die Sendung des Sohnes abgethan wurde. Andernfalls bliebe der Einwurf: durch die Kindschaft wird das Gesetz nicht ungültig, da es gerade dem Kind und Erben gegeben ist.

Ὁ κληρονομος ist gesagt mit Anknüpfung an 3, 29, aber in veränderter Bedeutung: nicht der schon im Besitze des Erbes steht, sondern der hiezu bestimmt und berechtigt ist, heißt hier κληρονομος. Indem der Apostel den Ausdruck υἱος für höhere Verhältnisse, als das Israels im alten Bunde war, vorbehält, bezeichnet er dasselbe nur mittelbar (durch κληρον. und V. 2 durch του πατρος) als Kindschaft. Der νηπιος κληρ. οὐδεν διαφερει δουλου, sofern er, obwohl rechtlich κυριος παντων ὠν (vgl. 1 Kor. 3, 21—23), Eigenthümer der gesamten väterlichen Habe, doch nicht in selbständiger Führung seines Wandels über sie verfügen darf. Es wird gestritten, ob in diesem Gleichnisse der Vater lebend oder todt gedacht werde. Will man das Bild überhaupt in sich abschließen, so ist letzterer Fall anzunehmen; die streng rechtliche Gebundenheit an Dritte wird bei einem Kinde, so lange der Vater lebt, wohl nie und nirgends stattfinden, das Naturverhältnis wird vielmehr einen mildernden Einfluß üben, welcher jedoch hier ausgeschlossen werden soll, weil im Gesetzesbund wirklich die vertraute Nähe des lebendigen Gottes zurücktrat. Im Blick aber auf des Gleichnisses Bedeutung lag es doch sehr nahe, den Eintritt der Mündigkeit von der προθεσμια τ. π. V. 2 abhängig zu machen, wenn derselbe auch sonst durch ein allgemeines Gesetz bestimmt war. — Ἐπιτροποι sind die, welchen die Aufsicht über des Unmündigen Person anvertraut ist, Vormünder, wenn er als Waise gedacht wird,

wogegen die nach ihnen beiläufig genannten *οἰκονομοι (ὑπο ἐπιτρ. ἐστι και οἰκ.)* sein Gut verwalten, und er diesen insofern untergeben ist, als er von ihnen das Nöthige aus dessen Ertrag beziehen muß.

V. 3. Schon nach dem Sprachgebrauch und Zusammenhange des Briefes kann *ἡμεις* nur die Judenchristen bezeichnen; die Bedeutung des Gesetzes ist Gegenstand des ganzen Abschnittes, und wie nach 3, 23 f allein Israel unter diesem *παιδαγ.* stand, so entspricht auch nur dieses Volkes Lage dem 4, 1 f gezeichneten Bild sorgfältig angeordneter Einschränkung; die Kindschaft, die Erben-Eigenschaft trat vor dem Heilsanbruch nur bei Israel heraus Röm. 9, 4, und endlich wird V. 4 f die Erlösung nur auf die Gesetzesknechtschaft bezogen, nicht auf deren V. 3 angeblich mitgemeintes Gegenstück im Heidenthum. — *Στοιχειον* ist das, was zu einer Reihe *(στοιχος)* gehört, so der Laut als Bestandtheil des Wortes, so jeder einzelne Grundbestandtheil des Weltbaues 2 Petr. 3, 10. 12; ferner werden mit *τα στοιχεια* die Grundlagen, Anfangsgründe z. B. einer Wissenschaft bezeichnet. Darauf gestützt denkt man hier und Kol. 2, 8. 20 an „Religions-Elemente"; allein gerade daß an solche Grundlagen oder Anfänge zu denken sei, liegt nicht im Ausdrucke *τα στοιχεια του κοσμου* vgl. Hebr. 5, 12. Sodann lassen sich die Grundanfänge der Religion nicht allgemein als eine zeitweilig knechtende, durchs Evangelium aufgehobene Macht hinstellen; man denke nur an den Glauben Abrahams! Und endlich finden wir anstatt des vermißten gen. der inhaltlichen Bestimmung (etwa *της λατρειας)* einen andern, der nach dieser Auffassung besagte, wer sich mit jenen Anfängen beschäftige, nämlich *ὁ κοσμος*, die nicht christliche Menschheit. Geben wir nun auch zu, daß Israel durch sein Gesetz an Formen des Gottesdienstes gebunden wurde, worin die natürliche Menschheit überhaupt, auch die Heidenwelt ihr

Gottesbedürfnis ausdrückte: es bleibt der Uebelstand, daß Dinge als Grundformen der natürlichen Menschheit bezeichnet würden, welche Grundformen ihres Gottesdienstes sind, und nicht bloß Anfänge ihrer Religion, sondern ihre ganze Religion. Das Natürliche ist vielmehr, daß *του κοσμου* angiebt, was für *στοιχεια* gemeint seien vgl. Kol. 2, 20; zwar nicht die stofflichen Grundbestandtheile der Sinnenwelt haben wir zu verstehen, denn wie kämen diese hier in Betracht? wohl aber alles das, was als Form oder Kraft oder Gesetz zum geordneten Bestand der sichtbaren Welt gehört und ihn mitausmacht vgl. V. 10; Weish. 7, 17 ff. Nicht *τα του κοσμου* sondern *τα στοιχ. τ. κ.* hat Paulus geschrieben, weil nicht weltliche Dinge und Güter, sondern die göttliche Grundordnung der Sichtbarkeit als das Bestimmende, Herrschende erscheinen sollte. Unter dem Gesetz war Israels Gottesgemeinschaft an die Grundlagen der Sinnenwelt gebunden, an die dadurch begründeten Unterschiede des Ortes, der Zeit, der allgemeinen und der menschlichen Natur. Dies entsprach einerseits dem Stande der *νηπιοι*, ihrer Fleischlichkeit, sinnlichen Bestimmtheit und Befangenheit, indem es ihr mit Anregung und Beschränkung, Segensverheißung und Gehorsamsübung entgegenkam; andrerseits waren sie *δεδουλωμενοι*, da sie weder den sinnlichen Neigungen, der Fleischeswillkür folgen durften, noch der höhere Zug ihres Wesens, die Sehnsucht nach dem lebendigen Gott volle Befriedigung fand in freier, sinnlich ungebundener Gottesgemeinschaft. Die *στοιχεια τ. κ.* sind V. 2 als *ἐπιτρ.* und *οἰκον.* dargestellt, sofern die göttliche Leitung und Segnung des Volkes unter dem Gesetze durch die sinnliche Weltordnung bestimmt war.

V. 4. *Το πληρωμα του χρονου*, vgl. 4, 2 *ἀχρι τ. προθ. τ. π.*, ist das, worin oder wodurch das Erfüllen der Zeit stattfindet, und zwar des *χρονος* d. i. des Zeitver-

laufes. Nach Mrk. 1, 15 wird ὁ καιρος, der Zeitpunkt erfüllt durch den Zeitverlauf, χρονος, — umgekehrt ist dieser in einem bestimmten Zeitpunkte erfüllt zu denken. — Ἀποστελλειν, „heraus absenden" deutet hier vgl. V. 6 auf die Entsendung des Sohnes aus der göttlichen Verborgenheit, wodurch derselbe weder erst wird, noch erst υἱος wird, sondern nur als υἱος offenbar wird: vorausgesetzt ist also das selbständige Sein des Sohnes in oder bei dem Vater vgl. zu 1, 1. — Geoffenbart wurde der Sohn, indem er aus einem Weibe ward (nicht: nachdem — vgl. zu 1, 15 f) d. i. geboren ward vgl. Röm. 1, 3, eintrat ins irdisch-menschliche Sein. Nach dem Zusammenhange will der Apostel einfach hervorheben, daß der Sohn, was zunächst Vorbedingung des ὑπο νομον γενεσθαι war, σαρξ geworden sei als יְלוּד אִשָּׁה Hiob 14, 1, auf dem natürlichen Weg der Geburt ἐκ γυναικος. Die übernatürliche Empfängnis, die Jungfrau-Geburt lag hier nicht in seinem Gesichtskreise; aber sie ist nicht ausgeschlossen, da γυνη allgemeine Geschlechtsbezeichnung wie θηλυ 3, 28, ja vielmehr vorauszusetzen, da der vom Vater ausgesandte Sohn nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise werden, d. i. nicht menschlich gezeugt, sondern nur geboren werden kann. Γενομενον ist beidemal das allgemeine „geworden" oder „gekommen", γεν. ὑπο νομον bezeichnet die Stellung unter das Gesetz Israels, wie sie mit der Beschneidung anfieng Luk. 2, 21 ff.

V. 5 haben wir den Zweck der so bestimmten Sendung des Sohnes, welcher 1) im Loskauf der dem Gesetz Untergebenen besteht vgl. zu 3, 13. Nicht ἡμας schreibt Paulus, sondern im Anschluß an γεν. ὑπο νομ. — τους ὑπο νομον, und gelangt hiedurch wie 3, 14 dahin, mit ἀπολαβωμεν die ganze Gemeinde zu umfassen. Und nicht vom Gesetzesfluche redet er wie 3, 13, sondern von

der Gesetzesknechtschaft überhaupt, welche Christus ebenfalls nicht unmittelbar aufhob; sondern indem er sein sündloses Fleisch dem für sündiges Fleisch angeordneten Gesetze unterwarf und hiedurch dessen Recht über Israel anerkannte, erwarb er sich das Recht unter Israel seine aus der Knechtschaft zur Kindschaft erhebende Lebensmacht zu erweisen. Und so wird 2) der Empfang der Sohnschaft als Zweck seiner Sendung dargestellt; begründet ist er darin, daß Jesus Christus *ὁ υἱος του θεου* ist und das ihm eigene Leben der Gottessohnschaft durch die Geburt vom Weibe in die ganze Menschheit wie durch seine Stellung unters Gesetz insonderheit ins Volk Israel geführt hat. *Υἱοθεσια* ist wörtlich „Setzung zum Sohne", wobei der in solche Stellung Eintretende nicht wie im Begriffe der Zeugung als ein erst werdendes, sondern als ein schon seiendes Wesen gedacht wird. Nun können freilich Menschen in diesem Sinne niemand sich anders zum Sohne setzen, als durch Annahme an Sohnes Statt, Aufnahme in das Sohnesrecht, adoptio, weshalb *θετος υἱος* der angenommene Sohn ist im Unterschiede vom leiblichen. Allein daraus folgt nicht, daß was bei Menschen unmöglich ist, es auch für Gott sei, und er den Knecht in keinem tieferen Sinne sich zum Sohne setze als durch Verleihung des Anrechtes auf die Erbschaft, daß namentlich der Apostel Paulus die *υἱοθεσια* nur so verstehe. Denn er nennt ja V. 1 diejenigen *κληρονομοι*, schreibt ihnen das Erbrecht schon zu, welche doch V. 1 und 3 als *νηπιοι — δεδουλωμενοι, οὐδεν διαφεροντες δουλων* waren und die *υἱοθεσια* erst in Aussicht hatten. Hernach aber V. 6 f werden sie nicht blos rechtlich wie Söhne behandelt, sind es vielmehr, und sind erst als Söhne, auf Grund der Sohnschaft auch Erben. Ferner ist mit Röm. 9, 4 5 Mose 32, 6. 18 f zu vergleichen, und was Röm. 8, 23 *υἱοθεσια* heißt, ist vgl. Luk. 20, 36 Mittheilung neuen Lebens

für den Leib, volle Erhebung in die Herrlichkeit der Sohnschaft. Endlich wie sind denn die Gläubigen *υἱοι θεου* nach der Grundstelle 3, 26 f? Dadurch, daß sie Christus angezogen, seine eigene Lebensgestalt angeeignet haben und so in ihrer Art eben das geworden sind, was er in der seinen ist. Wir sehen: im Begriffe der *υἱοθεσια* ist sowenig bloße Zuerkennung eines Rechtes zu denken, dem des Menschen persönliche Lebensform nicht entspräche, als im Begriffe der *δικαιωσις* bloße Zurechnung einer Gerechtigkeit, die er thatsächlich nicht hätte; das *ζωοποιειν* 3, 21, die neue Lebensmittheilung aus der göttlichen Gnadenfülle ist hier und dort der Grundbegriff, und wie mit dem *γεννηθηναι ἐκ θεου* des Apostels Johannes Joh. 1, 12 f, so ist mit der *υἱοθεσια* des Apostels Paulus das *τεκνον θεου γενεσθαι*, ein neues Leben aus und in Gott verbunden, nur daß *υἱοθεσια* bestimmter darauf hinweist, es werde eben der Mensch, der zuvor nicht Sohn ist, zum Sohne gesetzt. Auch

V. 6 ist keinesfalls so zu erklären, als ob das *ἀπολαβειν την υἱοθεσιαν* die Voraussetzung des *λαβειν το πνευμα* 3, 2. 14 überhaupt wäre; die Ordnung ist vielmehr: *ἀκοη, πιστις* 3, 2. 5, *βαπτισμα* 3, 26 f, *λαβειν το πνευμα* Apg. 2, 38, *ἐνδυσασθαι Χριστον* 3, 27; Röm. 8, 9 f, *υἱοθεσιαν ἀπολαβειν* oder *υἱον θεου εἰναι* 3, 26 f, indem der Geistesempfang durch den Glauben die Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit dem Sohne 2, 20 und in ihm mit dem Vater, als ein brüderliches Verhältnis zu Christus Röm. 8, 29, ein kindliches Verhältnis zu Gott begründet, welches zugleich in Bezug auf den Willen Gottes *δικαιοσυνη* ist. Ebenso Röm. 8, 14 f erscheint der Bestand der Gotteskindschaft im Menschen davon abhängig, daß er den Geist Gottes als Triebkraft in sich hat, und dieser Geist wird als *πνευμα υἱοθεσιας* bezeichnet, als der die Kindschaft herstellende Geist.

V. 6 ist deutlich dem 4. V. nachgebildet: ἐξαπεστ. ὁ θ. το πν., aber nicht αὐτου, sondern του υἱου αὐτου schreibt weiter der Apostel: die Sendung des Geistes wird der Sendung des Sohnes nicht bloß beigesellt, sondern durch sie näher bestimmt; der Geist geht gleich selbständig wie der Sohn, aber als Geist des Sohnes vom Vater aus vgl. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 14 f, und zwar nicht wie der Sohn in die Welt, sondern εἰς τας καρδιας ἡμων, in die Herzen aller Gläubigen, und vermittelt hier einen Gebetsruf vgl. Offb. 22, 17; Röm. 8, 15. 26 f, der wie ihr eigener so des Sohnes Ruf in ihnen ist und wie vgl. Mark. 14, 36 in Christo und seiner ersten Jünger eigener Sprache (aram. אַבָּא) so in der allgemeinen Weltsprache gegeben wird (griech. ὁ πατηρ). Legt man nun den Nachdruck darauf, daß der Geist hier so gedacht werde, wie er das kindschaftliche Bewußtsein und Gebet verleiht, so läßt sich ὁτε κτλ. in der Bedeutung „weil" fassen ohne Widerspruch mit der sonstigen Lehre des Apostels: auf Grund des kindschaftlichen Seins (ἐστε hat den Nachdruck) hat uns (vgl. zu dem Wechsel Röm. 7, 4) Gott das kindschaftliche Bewußtsein gegeben. Allein es hat etwas Unnatürliches, die der Sohnes-Sendung gegenüber gestellte Geistes-Sendung nicht allgemein zu fassen, auf einen bestimmten Zweck sie einzuschränken und für diesen besonders zu verlangen. Besser wird daher ὁτε vgl. Winer S. 395. 546 in der Bedeutung: was aber das betrifft, daß — genommen, wie Plato Prot. 330. e: ὁτε δε και ἐμε οἰει ειπειν τουτο, παρηκουσας. Vgl. Apg. 13, 34. Paulus wendet sich zu seinen Lesern, aber ohne sie als Heidenchristen bestimmt hervorzuheben: daß ihr aber Söhne seid, wirklich es seid — so hat ja Gott u. s. w. Die Gegenwart des Geistes in den Herzen der Gläubigen erweist die Wirklichkeit ihrer Sohnschaft, indem sie dieselbe begründet, das göttliche Sohnesbild ihnen

einpflanzt, den göttlichen Sohnesruf ihnen eingiebt. Damit stimmt

V. 7 das folgende *ὥστε*, wofür *γαρ* zu erwarten wäre, wenn *ὅτι* V. 6 in der Bedeutung „weil" genommen wird. Denn wie könnte das, was vorher schon als thatsächlicher Grund der Geistessendung hingestellt worden, gleich hernach als ein daraus erst zu folgerndes erscheinen? Dem Zusammenhange entspricht freilich allein *ὥστε*, die Folgerung der Sohnschaft; allein eben deswegen ist *ὅτι* anders zu fassen. Meyer will das „weil" festhalten, setzt aber den Gedanken „um der Sohnschaft willen" in den andern um: „zum Erweise der Sohnschaft". Denkt man aber streng den erstern in V. 6, so ist in V. 7 nicht bloß auf V. 4—6, sondern über V. 6 hinweg auf V. 4 f zu beziehen. Der Fortschritt ist nun vielmehr: Die Sohnessendung zielte auf unsere *υἱοθεσια*, aber verwirklicht ist diese erst worden durch die Geistessendung, so daß —. V. 7 wendet sich an den einzelnen Gläubigen: dieser ist, ob vorher Jude oder Heide, nicht mehr Knecht, kein (als Fleisch) Gott naturfremdes, wider den eigenen Naturzug ihm verpflichtetes, sondern ein (durch den Geist) ihm naturverwandtes und im Rufe zum Vater dem eigenen Naturzuge folgendes Wesen Röm. 8, 15, d. i. Sohn. *Οὐκετι* hat indes nicht nothwendig den Sinn, daß hiedurch ohne Anknüpfungspunkt im Vorhergehenden auf ein früheres wirkliches Knechtsein des Heidenchristen zurückgewiesen würde; denn *οὐκετι* steht Röm. 11, 6 vgl. Apg. 13, 34 auch so, daß ein bestimmter Gedanke hinfort ausgeschlossen erscheint: „so gilt es denn nicht mehr, es ist nicht mehr daran zu denken, daß —" vgl. Winer S. 545. — *Εἰ δε υἱος, και κληρονομος* folgert aus der Kindschaft naturgemäß die Erbschaft, welche nun kein bloßes Recht mehr ist V. 1, nicht mehr bloß den Menschen bestimmt ist, sondern obwohl für den Gläubigen der Vollbesitz der ewigen Lebens-

güter noch künftig Röm. 8, 17, ist er durch den ihm gegebenen heiligen Geist naturhaft mit ihnen verbunden Tit. 3, 7; Kol. 1, 12 f; Eph. 1, 14; 2, 6: 1 Petr. 1, 3—5, in der himmlischen Welt einheimisch. Der bezeugteste Schluß ist *δια θεου* aus dem Anstoß an diesem eigenthümlichen Ausdrucke sind die andern Lesarten entstanden. Vgl. darüber zu 1, 1: durch selbsteigene That Gottes ist der *υἱος* auch *κληρονομος*, und zwar nicht in dem Sinne, wie alles *δια θεου* ist vgl. Röm. 11, 36; Eph. 1, 11, sondern es ist hier im Gegensatze aller geschöpflichen Vermittlung, worin gleichwohl die göttliche Wirksamkeit mitgesetzt, eine unmittelbare, nur im eigenen Sohn und Geist V. 4. 6 vermittelte Gottesthat zu verstehen; die Mittheilung des göttlichen Lebens und Lebensgutes hängen nur in Gott zusammen.

Von der Frage: *τι οὐν ὁ νομος;* — ist der Apostel 3, 19 ausgegangen und hat ihr 3, 21 die andere beigefügt, ob das Gesetz dem Vollzug der Verheißungen entgegenstehe. Dies aber ist sowenig der Fall, daß vielmehr dasselbe der göttlichen Heilsabsicht vorarbeitet 3, 22—24; in Christus erreicht es eben daher sein Ziel und Ende, und die Christi sind, die sind *κατ' ἐπαγγ. κληρονομοι* 3, 25—29, wogegen freilich *κατα νομον* die zur Erbschaft Berufenen im Stande der Knechtschaft, nicht der Kinder und Erben sich befunden haben 4, 1 ff. Mit der Zucht des Gesetzes 3, 24 ist Knechtschaft, Naturbeschränkung verbunden; es erscheint 4, 1—3 als eine zeitweilig knechtende, der irdischen Weltordnung unterwerfende Macht, welche aber dem Vollzuge der göttlichen Verheißungen doch wieder nicht im Wege steht, weil Gott selber hier ins Mittel getreten ist 4, 4—7. Wie die erste 3, 19 über das Gesetz aufgestellte Bestimmung in 3, 22, die zweite (*ἀχρις κτλ.*) in 3, 23—29 wieder aufgenommen wird, so die dritte (*διαταγεις κτλ.*) mit dem angeschlossenen 20. V. in 4, 4—7: nicht durch Engel, sondern durch den eigenen Sohn und Geist vermittelt sich

Gott mit seinem Volke, und die im Bundesmittler durch eigene Zusage gefestigte Verbindlichkeit des Volkes wird rechtlich aufgehoben, indem wieder ein Bundesmittler einerseits im Namen des Volkes dem Gesetz untersteht, andrerseits im Namen Gottes die Kindschaft mittheilt. Steht es aber so mit dem Gesetze, so wäre die Rückkehr der Heidenchristen unter das Gesetz ein Rückfall aus ihrer Glaubensstellung **V. 8—11.**

Der Apostel wendet sich **V. 8** an die Leser, die er nun bestimmt als Heidenchristen meint, und stellt ihrem V. 6 f bezeichneten Sein durch *ἀλλα* ihr Thun gegenüber, theils ihr vergangenes (*τοτε μεν* V. 8), theils ihr gegenwärtiges (*νυν δε* V. 9). *Τοτε*, als ihr nämlich V. 7 noch Knechte waret, oder besser: als wir es noch waren V. 3. *Οὐκ εἰδοτες θεον* ist Bezeichnung des heidnischen Zustandes 1 Thess. 4, 5; 2 Thess. 1, 8; Röm. 1, 21 f. 28; Apg. 17, 23. 30. *Τοις φυσει μη οὐσι θεοις*, denen, welche nur nach menschlichem Meinen und Sagen 1 Kor. 8, 5, nicht nach ihrem eigenen Wesen Götter sind Apg. 13, 15; 1 Thess. 1, 9; 1 Kor. 10, 19 f. In der damaligen Unwissenheit war ihre damalige Abgötterei, ihr falscher Knechtsdienst begründet; wie aber (*πως* vgl. 2, 14) reimt sich

V. 9 mit der jetzigen Erkenntnis die jetzige Rückkehr zum Knechtsdienste? Da jedoch der Judaismus zwar *δουλεια*, aber keine Abgötterei war, der Judengenosse in Erkenntnis Gottes dem Gesetze sich zuwandte, so fügt Paulus dem *γνοντες θεον* die es überbietende Bestimmung hinzu: *μαλλον δε γνωσθεντες ὑπο θεου*. *Γινωσκειν* bezeichnet wie 1 Kor. 8, 3, wie יָדַע Ps. 1, 6; 37, 18; 144, 3 das selbstwillige Erkennen, sorgfältige Beachten, liebende Eingehen auf des Andern Bedürfnis, hier also das göttliche Aufnehmen des Menschen in die Heilsgemeinschaft, die *υἱοθεσια*. Das Folgende, *ἐπιστρεφετε — θελετε*, läßt sich nicht anders verstehen als

mit der Voraussetzung, daß auch das Heidenthum ein δουλευειν τοις στοιχειοις του κοσμου gewesen. Einerseits wird hiedurch die Beziehung des 3. V. auf die Judenchristen allein nicht aufgehoben, sofern im Heidenthum ein δουλευειν nach eigenem Gutdünken, im Judenthum ein δεδουλωμενον εἰναι durch besondere göttliche Anordnung stattfand; andrerseits hatten bei diesem sowohl als dem noch größeren Unterschiede, daß dort Abgötterei, hier Dienst Gottes war, Heidenthum und Judenthum doch das Gemeinsame, Naturreligion, ein an die Naturordnung gebundener Dienst zu sein. Ἀσθενη και πτωχα, ohne Kraft und Inhalt heißen die στοιχεια vgl. Hebr. 7, 15—19, sofern sie das wahre, ewige, göttliche Leben nicht vermitteln können, nur zeitliche Lebensförderung bieten. — **V. 10** vgl. Kol. 2, 16. Beobachtung von Tagen, Monaten, Jahreszeiten, Jahren zum Zwecke des Gottesdienstes, um aus ihnen die Feierzeiten (Wochen-, Monats-, Jahres-Feste und schließlich auch die Festjahre) herauszuheben, war dasjenige Stück des Judaismus, welches die Galater angenommen hatten; sonst erscheinen sie auch hier bloß im Uebergang (ἐπιστρεφ. — θελετε). — Als Aussage gefaßt, nicht als Frage, begründet V. 10 die **V. 11** ausgesprochene Besorgnis um die Leser, der Apostel möchte vergeblich an ihnen gearbeitet haben vgl. Winer S. 446 f. 551 f.

V. 12—20 faßt der Apostel vgl. V. 11 das persönliche Verhältnis zwischen ihm und den Lesern ins Auge.

V. 12. „Werdet wie ich (in euerem jeweiligen Verhalten), weil auch ich (werde, mich verhalte) wie ihr (nämlich ἐθνικως ζω 2, 14 vgl. 1 Kor. 9, 20 f; 11, 1); Brüder, ich bitte euch! Kein Unrecht habt ihr mir gethan (nicht menschlicher Weise mich gekränkt, und gleichwohl nicht die richtige Stellung zu mir behauptet, was im Folgenden ausgeführt wird). **V. 13.** Ihr wisset aber, daß ich wegen leiblicher Schwachheit (also

durch einen sonst unbekannten Schwäche- oder Krankheits-Zustand in Galatien festgehalten) euch das Evangelium verkündigt habe das erstere Mal (το προτερον wäre ganz müßig, wenn es einfach „früher" hieße; Paulus schreibt also, nachdem er zweimal in Galatien gewesen), **V. 14** und ihr die in meinem Fleisch für euch liegende Probe (bessere Lesart ὑμων für μου τον) nicht verachtet noch verschmähet habet, sondern wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie den Gesalbten Jesus. **V. 15.** (Bessere Lesart που ουν statt τις ουν). Wo ist nun euere Seligpreisung (das Zeugnis der Glückseligkeit, welches ihr euch selber ausstelltet)? ich bezeuge euch nämlich, daß ihr, wo möglich, euere Augen ausgegraben und mir gegeben hättet (ἀν ist unsicher, also eigentlich: wenn es möglich war, gabet ihr mir; dies ist aber als unmöglich gedacht, sei es daß ein Geben zum eigenen Gebrauche verstanden oder nur ein solches Geschenk als etwas im gewöhnlichen Weg Unausführbares bezeichnet werden soll). **V. 16.** (Und wenn euere Seligpreisung dahin), so bin ich (wohl gar nicht bloß euch gleichgültig, sondern) euer Feind geworden (für euch in diese Stellung gekommen), indem ich euch (brieflich) Wahrheit sage? **V. 17.** Sie (die Gegner) umwerben euch nicht edler Weise, sondern ausschließen wollen sie euch (vgl. die Stellung der judaistischen Irrlehrer, wie sie 2, 4 f erscheint, also: vom ächt evangelischen Einfluß und Verbande), damit ihr sie umwerbet Winer S. 259 f). **V. 18.** Edel aber (sittlich schön und das Bessere dem bloßen οὐδεν με ἠδικησατε V. 12 gegenüber) ist es, umworben zu werden im Edeln allezeit, und nicht bloß indem ich bei euch gegenwärtig bin (auf sich nämlich hat der Apostel schon in dem allgemein gehaltenen Ausdruck το ζηλουσθαι deutlich hingewiesen). **V. 19.** Meine Kindlein, um welche ich abermal Wehen leide (vgl. 1 Kor. 4, 15; Philem. 10 und Joh. 16, 21), bis Christus in euch ausgestaltet worden (vgl.

2, 20; 3, 26—28; die Voraussetzung der Geburt ist das ὠδινειν, diese selbst aber ist nicht Anfang des neuen Lebens, sondern dessen Durchbruch, selbständiges Hervortreten, und setzt insofern eine gewisse Reife d. i. ein μορφωθηναι Χριστον ἐν ἡμιν voraus. Nun werden sachgemäß vgl. Bengel — die Voraussetzungen der Geburt in umgekehrter Ordnung gedacht; das erste ὠδινειν hat die Leser noch nicht zur christlichen Selbständigkeit geführt und so tritt das παλιν ὠδινειν hinzu, welches erst mit der Ausgestaltung Christi in ihnen d. h. mit ihrer Geburt sein Ziel erreicht). **V. 20.** Ich wollte aber (obwohl meine Gegenwart V. 18 keinen Unterschied machen sollte, und ihr soviel christliche Selbständigkeit besitzen solltet, als freilich V. 19 erst mühsam euch zu erwirken ist, dennoch wenn es thunlich wäre Winer S. 253 f,) jetzt bei euch gegenwärtig sein und meine Stimme (Sprache, den Ton) wechseln, weil ich um euch verlegen bin (vgl. ἐν ὑμιν 2 Kor. 7, 16; ἀπορουμαι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορουμαι 2 Kor. 4, 8).

Brieflich wechselt der Apostel den Ton, oder hat ihn vielmehr schon gewechselt mit 4, 12; an die Stelle der strafenden Befremdung 1, 6, des strengen Vorhaltes 3, 1 ff, der ernsten Besorgnis 4, 8—11 ist mit 4, 12 ff die zärtlichste Ermahnung getreten. Wir könnten insofern, diesen Gesichtspunkten allen lehrhaften und geschichtlichen Inhalt unterordnend, im Ganzen des Briefes einen strafenden und ermahnenden Theil unterscheiden, deren Grenzscheide 4, 12 wäre. Und wie im ersten Theile der Begriff der ἀληθεια überwiegt, so im zweiten der der ἐλευθερια. Falsch sind die Unterscheidungen eines apologetisch-dogmatischen und eines paränetisch-ethischen Theils 1, 6—4, 31; 5,1—6, 10 oder gar: eines historisch-apologetischen 1, 6 – 2, 21 (wobei der Abschnitt 2, 15—21 falsch aufgefaßt wird), eines dogmatischen 3, 1—4, 31 oder 5, 12, eines ethischen 5, 1 oder 5, 13—6, 10, weil

hiebei 4, 12—20 nicht zum Rechte kommt. Besser noch werden zwei freilich sehr ungleiche Theile, ein dogmatischer 1, 6—5, 12 und ein ethischer 5, 13—6, 10 unterschieden. Dem allem gegenüber ist vielmehr zu sagen: Anhebend in strafendem Tone 1, 6 steigt der Apostel auf zu dem Hauptsatz 1, 11 f von der göttlichen Wahrhaftigkeit und wahrhaftigen Göttlichkeit seines Evangeliums. Zum ersten vertritt er nun dessen göttlichen Ursprung, indem er seine apostolische Selbständigkeit und die ihm hierin gewordene Anerkennung bezeugt 1, 13—2, 10, zum zweiten seinen Wahrheitsgehalt theils gegen Judenchristen mit der judenchristlichen 2, 11—21, theils gegen Heidenchristen mit der heidenchristlichen Erfahrung 3, 1—5, sowie durch Zusammenhalten mit der Verheißung und dem Gesetze des alten Bundes 3, 6—4, 7. Und wie er von dieser Höhe die Leser strafend niederschlägt 3, 1 ff; 4, 8—11, so zieht er sie wiederum ermahnend empor 4, 12 ff, und nimmt aus dem Wahrheitsgehalte seines Evangeliums die schon 2, 4 f. 19; 3, 13 f. 25 ff; 4, 4 ff vorbezeichnete Freiheit als das zu behauptende Kleinod heraus, wobei das οὐ κατ' ἄνθρωπον 1, 11 seinen doppelten Gegensatz erhält in fleischlicher Gesetzesknechtschaft 4, 21—5, 12 und in falscher Fleischesfreiheit 5, 13 ff.

Im folgenden Abschnitte V. **21—31** befestigt der Apostel, auch die Weise seiner lehrhaften Darstellung ändernd, den zuvor entwickelten Unterschied zwischen dem Volke der Gesetzesknechtschaft und dem der evangelischen Freiheit als Ausgangspunkt für seine Ermahnung 5, 1.

V. **21.** Saget mir, die ihr unter dem Gesetze wollet sein, höret ihr das Gesetz nicht? (Dem Sinne nach dieselbe Frage wie das οὐκ ἀνέγνωτε; des Herrn Mat. 12, 3. 5 u. ö.).

V. **22.** Es steht nämlich in der תּוֹרָה 1 Mose 16, 15; 21, 2) geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd

und einen von der Freien. **V. 23.** Allein der von der Magd ward nach dem Fleische gezeugt, der aber von der Freien durch die Verheißung (1 Mose 17, 15—21; 18, 10. 14; vgl. über den Zusammenhang Röm. 4, 17—21; Hebr. 11, 11 f). **V. 24.** (Damit stehen solche Dinge geschrieben V. 22), welche (*ἅτινα*) bildlich geredet sind.

Ἀλληγορειν bedeutet *ἀλλο μεν ἀγορευειν, ἀλλο δε νοειν*, im nächsten Wortsinn als in einem Bilde tieferen Sinn aussprechen; *ἀλληγορειν τι* heißt etwas in bildlichem Sinne reden, daher *ἀλληγορεισθαι* bildlich geredet oder gemeint werden. Die andere Bedeutung des *ἀλληγορειν* „bildlich fassen" ist, wenn auch nachzuweisen, doch hier nicht anwendbar; denn *ἀλληγορουμενα* wären hienach Dinge, die bildlich aufgefaßt werden, nicht die so aufzufassen sind, und es paßte hieher nur der letztere, nicht der erstere Sinn. Der Apostel sagt also vom Hausstande Abrahams, er werde in der Schrift so überliefert, daß im Bilde desselben ein tieferer Sinn ausgedrückt sei. Nun ist einerseits wohl zu merken, daß Paulus an der Geschichtlichkeit jenes Bildes durchaus festhält; nicht als *μυθων ἀλληγορητης* tritt er auf; andrerseits erhellt, daß des geschichtlichen Bildes tieferer Sinn ihm nicht in allgemein-menschlichen Verhältnissen liegt, sondern wieder auf dem heilsgeschichtlichen Boden. Aber diejenige geschichtliche Gestalt, welche innerhalb der Heilsvorbereitung mit solcher Bestimmtheit auftritt, daß in der Heilsvollendung ihr Gegenbild sich findet und, was über sie gesagt wird, von diesem in tieferem und höherem Sinne gilt, nennen wir Typus. Obgleich also *τα ἀλληγορουμενα* an sich ein weiterer Begriff ist als *τα τυπικως λεγομενα*, — für den Apostel und seine Auslegung fallen Allegorie und Typus zusammen. Ueber das Recht seiner Deutung läßt sich nur entscheiden, indem wir diese selbst im einzelnen betrachten.

Diese (beiden Mütter) nämlich sind zwei Stiftungen

(διαθηκαι vgl. zu 3, 15), eine vom Berg Sinai zur Knechtschaft gebärend (die Abrahams-, ja Gottes-Kindschaft vgl. Röm. 9, 4. 8 für die ihr Unterworfenen als knechtische Bestimmtheit ausprägend), als welche (im geschichtlichen Vorbilde) Hagar (die Magd) ist. Die genaue Fortsetzung wäre: δευτερα δε ἀπο ὀρους Σιων Hebr. 12, 18. 22 εἰς ἐλευθεριαν γεννωσα, ἥτις ἐστι Σαῤῥα).

V. 25. Die gewöhnliche Lesart το γαρ Ἁγαρ Σ. ὀρ. κτλ. hat gegen sich, daß nicht gesagt werden kann: das Wort „Hagar" ist der Berg Sinai in Arabien, noch letztere Bestimmung mit der andern: bei den Arabern — vertauscht werden kann; daß ferner der Name Ἁγαρ (zudem הָגָר statt הָגָר) für den Sinai nicht nachzuweisen ist; besser bezeugt, auch durch den cod. Sin. ist το γαρ Σινα ὀρος ἐστιν ἐν τῃ Ἀραβιᾳ. Nicht das soll erwiesen werden, daß der Gesetzesbund Hagars Gegenbild sei; denn dies folgt unter Voraussetzung des V. 1—3 Gesagten schon daraus, daß sie eben — Hagar, παιδισκη ist. Es wird vielmehr bloß bestätigt, was über die eine διαθηκη V. 24 gesagt worden.

Der Sinai nämlich ist ein Berg in Arabien (außerhalb des Landes der Verheißung und gerade im Ismaeliter-Lande), steht aber in gleicher Reihe mit dem jetzigen Jerusalem; denn in Knechtschaft ist es mit seinen Kindern. — Die Mutter ist zunächst Vorbild einer διαθηκη V. 24, dann aber auch des Ausgangspunktes (ἀπο ὀρ. Σ.) und Mittelpunktes derselben (ἡ νυν Ἱερ.), der Mutterstadt, welche selber δουλευει, nicht bloß εἰς δουλειαν γεννᾳ, wie Hagar selber παιδισκη war. Der Satz δουλευει γαρ — zeigt wieder, daß Paulus die Knechtschaft des gesetzlichen Israels als gegebene Thatsache voraussetzt, nicht erst den Beweis hiefür aus Hagar-Sinai, also Sinai-Knechtschaft herauspressen will. Die Vergleichbarkeit Hagars mit Gesetzes-Bund, -Berg und -Stadt liegt ihm in der beiderseits thatsächlich ge-

gebenen Knechtschaft solcher, welche nach dem Fleisch Abraham zugehören; und der Gesetzes-Berg entspricht der Gesetzes-Stadt, sofern er äußerlich dem Wohnlande Ismaels, nicht Isaaks angehört, wie das jetzige Jerusalem innerlich in Knechtschaft, nicht in Freiheit steht. Nachdem aber der Apostel als Gegenbild der Magd eine Mutterstadt genannt hat, geht er auch ab von der zu V. 24 angegebenen Fortführung des Gedankens, redet nicht von einer zweiten Stiftung, sondern von einer andern Mutterstadt.

V. 26. Das obere Jerusalem aber ist eine Freie, als welches unsere Mutter ist. Vgl. Hebr. 12, 22; 11, 10. 16; 13, 14; Offb. 3, 12; 21, 1 ff; 22, 1 ff. Der strenge Gegensatz der *νυν Ἱερ.* wäre *ἡ μελλουσα Ἱερ.*, allein so schreibt Paulus nicht, weil als Mutter der Gläubigen nicht eine künftige, sondern nur eine schon bestehende Stadt gedacht werden kann, und in der That *ἡ μελλουσα πολις* nicht als eine schlechthin erst zu erbauende, sondern nur beziehungsweise zukünftige, im Himmel schon bereitete in der Schrift erscheint.

V. 27 f. Denn es steht geschrieben (Jes. 54, 1 genau nach den LXX und richtig nach dem Hebräischen): freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierest, brich aus (in Freude) und rufe, die du nicht kreisest, weil zahlreich sind die Kinder der Vereinsamten mehr als die der Verehelichten; wir aber Brüder, sind Isaak entsprechend Verheißungskinder. *Ἡ ἀνω Ἱερ. ἐλευθερα ἐστιν*, — dort und dorther wird dem Menschen ein ungehemmter, naturinniger Gottesverkehr zu Theil; dies erweist der Apostel daraus, daß jene Stadt Mutter der Gläubigen ist, d. h. der thatsächlich Freien vgl. Eph. 1, 22 f. Wie sie Mutter wird, zeigt V. 27, und was hieraus für die Gläubigen folge, V. 28. Die Schriftstelle redet von dem Jerusalem der Zukunft, in welchem das himmlische zur Offenbarung kommt; und zwar wird der nach Saras Vorbild natürlich

Unfruchtbaren, weil dem göttlichen Gericht Anheimgegebenen vgl. Jes. 54, 4. 8. 11 ein wunderbarer Kindersegen verheißen, größer als die vergangene Blüthezeit (ἡ νῦν Ἱερ.) aufwies. So stellt sich das himmlische Jerusalem als Mutter dar, wir haben in dieser Verheißung Saras Gegenbild; die Gläubigen aber, fährt Paulus V. 28 fort, ἡμεῖς — ἐσμεν oder nach anderer Lesart ὑμεῖς — ἐστε, sind als Isaaks Gegenbild Kinder einer Verheißung, nämlich der V. 27 angeführten.

V. 29 f. Aber wie damals (im geschichtlichen Vorbilde) der nach dem Fleisch Gezeugte verfolgte (1 Mose 21, 9, verspottete) den nach dem Geist (Gezeugten, der zwar auch Fleisch vom Fleische war, dessen Leben aber von der das Todte neubelebenden göttlichen Geisteskraft, Wunderkraft vgl. 1 Kor. 10, 3 f bestimmt war und so der Gotteskindschaft des neuen Bundes vorbildlich entsprach), also auch jetzt (wird das freie Gottesvolk vom gesetzlichen Israel verfolgt und angefochten). Allein was sagt die Schrift? (1 Mose 21, 10 mit freier Abänderung am Schlusse, wodurch Saras Wort vgl. 21, 12 als göttliche Verfügung erscheint.) Treib aus die Magd und ihren Sohn; denn nicht erben soll der Magd Sohn mit dem Sohne der Freien! — Dies ist nicht als Weisung an die Leser zu deuten, wornach sie der Judaisten sich entschlagen sollen; denn mit Isaak, nicht mit Abraham oder Sara werden sie verglichen. Vielmehr das meint der Apostel, daß mit seiner Verfolgung des Erben das gesetzliche Israel nur sich selbst ums Erbe bringe.

V. 31. Was will der Apostel **V. 21—30** zeigen? Die gewöhnliche Meinung läßt ihn erweisen, daß nach dem Gesetze selber V. 21 die Christen vom Gesetze frei sind. Allein wir haben gesehen, daß die gegenbildliche Knechtschaft und Freiheit dem Apostel nicht aus dem vorbildlichen Gegensatze folgt, sondern als thatsächlich vorhandener Gegensatz von ihm auf-

genommen wird, die Deutung der zwei Mütter auf zwei Stiftungen V. 24 erst in der Gegebenheit einer geknechteten irdischen Mutterstadt und einer freien himmlischen Mutterstadt ihren Halt findet V. 25 f. Wer dies übersieht, der freilich wird dafür den genügenden Grund vermissen, daß der doch Saras Nachkommen gegebene Gesetzesbund als Hagars Gegenbild sie zu unfreien Kindern mache und den ächten Abrahamskindern nicht gelte, wird so den ganzen Beweis unstichhaltig nennen. Was es aber dem Apostel vor allem gilt, das ist ähnlich wie Röm. 9, 6—13 der Unterschied in der Abrahamskindschaft, wie er vorbildlich in Ismael und Isaak, gegenbildlich einerseits im Israel κατα σαρκα und ὑπο νομον, andrerseits in den freien Verheißungskindern sich darstellt und gerade den auf Abrahams Kindschaft sich berufenden und mit ihr das Gesetz unabtrennlich verknüpfenden Judaisten gegenüber zu betonen war. Dies also und nichts weiter folgt aus der biblischen Erzählung vom Hausstande des Erzvaters, daß innerhalb der Abrahams-Kindschaft von vornherein noch Knechtschaft und Freiheit möglich ist. — Das andere überraschende Ergebnis, daß auch innerhalb der auf Isaak eingeschränkten Bundes-Kindschaft jener Unterschied neu hervortritt und hiedurch ein Theil der Nachkommen Isaaks mit Ismael zusammenrückt, kommt dem Apostel doch nicht rein aus dem biblischen Berichte, sondern aus den vorliegenden Thatsachen, worin dasselbe Gesetz göttlicher Offenbarung sich wiederholt. Er zielt überhaupt nicht auf Erweis eines Satzes, sondern auf abschließende Feststellung des Unterschiedes zwischen dem Gesetzesvolk und der Gemeinde Christi, wie sie zum Ausgangspunkte der Ermahnung dient. Namentlich V. 31 würde als Schluß einer Beweisführung im gewöhnlich angenommenen Sinne übel passen; zu erwarten wäre: so sind wir denn Freie, nicht Knechte, nicht unter dem Gesetz, und auch so müßten

V. 29 f übersprungen werden. Besser bezeugt als ἀρα ist einerseits διο, andrerseits ἡμεις δε. Liest man διο, so wäre doch weder in V. 29 f ein Sachgrund für die nachfolgende Aussage zu entdecken, noch ließe sich dieselbe aus V. 24—28 erst noch ableiten; wir werden also ἡμεις δε vorziehen und die andern Lesarten aus dem Misverständnisse erklären müssen, daß der Apostel hier seinen Beweis abschließen wolle. Und V. 31 ist nun mit dem ersten Satze in

Cap. V.

V. 1 zusammenzunehmen als Grundlage der angeschlossenen Aufforderung: „Wir aber, Brüder, sind — Kinder der Freien; für die Freiheit (τῃ ἐλευθερια ἡμας Χρ. ἠλευθ.· στηκετε οὐν και κτλ.) hat uns Christus befreit; so stehet nun, haltet Stand und lasset euch nicht wieder (vgl. 4, 9) in ein Knechtschaftsjoche halten!" Insonderheit warnt Paulus vor der Beschneidung, welcher hienach die Galater noch nicht sich unterzogen hatten, giebt ihnen die schweren Folgen dieses Schrittes zu bedenken und setzt hiefür sein volles persönliches Ansehen als eines in Gesetz und Evangelium gleich erfahrenen Mannes ein **V. 2—4** (ἰδε ἐ. Π.). Das παλιν V. 3 bezieht sich auf λεγω V. 2 vgl. Apg. 10, 15. Wenn das erste Zeugnis ihnen sagt, was die Beschneidung für die Christus-Gemeinschaft ihnen austrage, nämlich den Verlust ihres Segens, so das abermalige, zweite Zeugnis, was dieselbe in Absicht auf das Gesetz auferlege, und zwar ohne irgend welchen Unterschied der sie annehmenden Personen (παντι ἀνθρ. περ.). Zu

ποιησαι vgl. 3, 10. 12. Indem die Beschneidung dem Gesetzesvolke den Einzelnen einverleibt, übermacht sie ihm auch dessen volle Schuldigkeit. V. 4 wiederholt, an V. 3 ὅλον τ. ν. π. mit οἵτινες ἐν νομῳ δικ. anknüpfend, nachdrücklich den Gedanken des 2. V.; zwar in Form der Anrede und bestimmten Aussage eines Geschehenen (κατηργηθ. — ἐξεπεσ.) wird er gegeben, die Bedingtheit liegt aber deutlich in οἵτινες, s. v. a. quicunque, welche nur immer unter euch —. Καταργειν ἀπο — Röm. 7, 2. 6 vgl. 3, 17 bezeichnet die Aufhebung des Zusammenhangs mit einer Sache oder Person, wodurch diese ihre Wirksamkeit und Bedeutung vgl. V. 2 für den καταργουμενος ἀπ' αὐτης verliert. Nach 3, 11 erlangt niemand παρα τῳ θεῳ Gerechtigkeit im Gesetz, aber vgl. zu 2, 15 und 16 und Phil. 3, 6 vergleichsweise, menschlicher Weise kann er wohl in ihm gerecht werden, so daß wir in δικαιουσθε nicht den Begriff des Meinens oder Strebens hineinzulegen brauchen, wiewohl allerdings im praes. das Unvollendete liegt.

V. 5 f begründet der Apostel die Aussagen V. 2 und 4. Zu ἐλπιδα ἀπεκδεχεσθαι vgl. Apg. 12, 15; Tit. 2, 13; Kol. 1, 5; Röm. 8, 24 f. Δικαιοσυνη ist nicht s. v. a. δικαιωσις, vollends im gerichtlichen Sinne, sondern bezeichnet die Gerechtigkeit selber als zuständliche Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Ἐλπις δικαιοσυνης könnte nun entweder vgl. Eph. 1, 18 die der Gerechtigkeit angehörige Hoffnung sein, auf den Lohn derselben hinweisen, oder vgl. Röm. 5, 2 die Gerechtigkeit selber als Hoffnungsgut bezeichnen; für letztere Annahme entscheidet der Gegensatz V. 4 ἐν νομῳ δικαιουσθαι, und wir haben somit an den Zustand der δικαιοι τετελειωμενοι als Hoffnungsziel zu denken vgl. Hebr. 12, 23; Phil. 3, 8—14. Während also der Gesetzliche mit seinen Werken Gerechtigkeit erwirbt — und doch nicht erwirbt 3, 11; 2, 16, erwartet

sie der Christ als göttliche Gnadengabe, dies aber nicht so, als ob er jetzt noch gar keine Gnaden-Gerechtigkeit hätte, vielmehr so, daß es die Vollendung der in ihm angelegten Gerechtigkeit ist, worauf seine Hoffnung steht vgl. Röm. 8, 15. 23. Der Nachdruck liegt jedoch darauf, daß πνευματι ἐκ πιστεως dieses Entgegenharren des Christen stattfindet, nicht vermöge der alten Fleischesnatur, worin der Gesetzliche wirkt, sondern vermöge des empfangenen Geistes 3, 2 f. 14, worin der Christ eben schon Gerechtigkeit und als Kind offenen Zugang zum Vater hat 4, 6, sowie was auf dieser Naturgrundlage sein eigenes Verhalten betrifft, vom Glauben, nicht von Werken des Gesetzes aus vgl. 2, 16. So thun wir, sagt Paulus, die wir Christi sind, denn

V. 6 in Christo Jesu (in seiner Gemeinschaft) ist kein Fleisches-Unterschied mächtig, vermag Beschneidung sowenig etwas wie Unbeschnittenheit, sondern vermögend ist nur πιστις δι' ἀγαπ. ἐνεργ., Glaube, der durch Liebe (Gottes- und Menschen-Liebe) sich wirksam erweist, ohne darum jedoch durch die Liebe selber erst zu bestehen. Glaube und Liebe sind vielmehr göttliche Geistesgaben vgl. zu 3, 2 und 2 Kor. 4, 13 und V. 22, und zwar so, daß der Glaube zuerst gegeben, die Liebe durch ihn empfangen wird. Aus Glauben d. h. von Gottes Gnade erwartet der Christ seine sittliche Vollendung V. 5, weil V. 6 in der Christusgemeinschaft die Gnade Gottes erschlossen ist, und allein der sie ergreifende und festhaltende Glaube etwas vermag und ausrichtet zur Rechtfertigung. Wenn jedoch eben hier der ächte Christenglaube ein durch Liebe sittlich wirksamer genannt, in dieser Bestimmtheit hervorgehoben wird, so ist jenes Abwarten der Gerechtigkeit nicht als ein sittlich unthätiges Verhalten aufzufassen, und vergeblich würde da auf Rechtfertigung gehofft, wo die sittliche Selbsterweisung des Glaubens fehlt, vielmehr ist die Vollendung des Menschen

an die Liebe wie an den Glauben geknüpft. Oder noch genauer ist es nach V. 5 f der durch Liebe thätige Glaube, welcher innerhalb der Christusgemeinschaft die Hoffnung vollkommener Gerechtigkeit mitbringt; durch die gegenwärtige sittliche Wirksamkeit des Glaubens wird die künftige sittliche Vollendung vom Glauben aus verbürgt. Nicht das meint der Apostel, daß πιστις δι' ἀγ. ἐνεργ. Gesetzes-Erfüllung und so hinreichend sei, damit der Mensch vor Gott bestehen könne; denn δικαιοσυνη ist nicht Bestehen vor Gott, und durch die sittliche Wirksamkeit des Glaubens wird das Gesetz erfüllt, nicht ist es schon erfüllt vgl. Röm. 8, 4. Nun erhellt aber auch, wie der Apostel V. 2 und 4 mit Beschneidung und Gesetzesübernahme den Verlust der Christusgemeinschaft hat verbinden können: wer einmal darauf sich einläßt, der sucht seine Gerechtigkeit ἐν σαρκι, nicht ἐν πνευματι, in der durchs Gesetz bestimmten eigenen Natur, nicht in Christus vgl. 2, 21, in natürlichen Leistungen, nicht in der göttlichen Gnade und im Glauben an sie; das zuvor bestehende persönliche Verhältnis zur Gnade ist durch seine, des ἀθετων eigene Schuld gelöst!

V. 7—12. Nachdem der Apostel sein früheres Verhältnis mit den Lesern neu angeknüpft und sie 5, 1 ff zum Beharren in der Freiheit ermahnt hat durch Hinweisung auf die schwere Folge des von den judaistischen Irrlehrern ihnen zugemuteten Schrittes: arbeitet er im Folgenden dahin, sie aus jenem Banne vollends zu lösen und zu der Einsicht zu führen, daß hier ein fremder, verkehrter und verwerflicher Einfluß gewaltet habe.

Zu **V. 7** vgl. 2, 2; 1 Kor. 9, 24—26; Hebr. 12, 1. Über das imperf. vgl. zu 1, 13 f. Zu τῃ ἀληθειᾳ vgl. 2, 5. 14; 4, 16. Die Frage ist nicht wieder im Tone des Befremdens gestellt wie 3, 1, soll vielmehr einfach zum Nachdenken reizen,

welcher Einfluß ihren Lauf so gehemmt habe. **V. 8.** Kein göttlicher Einfluß! *Ἡ πεισμονη* wird nämlich am einfachsten von der Ueberredung als Thätigkeit der Irrlehrer verstanden. Zu *του καλουντος* vgl. das zu 1, 6 Gesagte. Unstatthaft ist die Fassung „euer Berufer", wenn diese Eigenschaft Gottes doch nur einmal, im anfänglichen Rufe soll hervorgetreten sein; dann wäre nicht abzusehen, weshalb nicht stände *ὁ καλεσας* statt *ὁ καλων*. — **V. 9** vgl. 1 Kor. 5. 6—8; Röm. 11, 16; Mat. 16, 12 läßt sich von der Lehre oder von Personen verstehen. Da jedoch *μικρα, ζυμη* den Ton hat, und die Irrlehrer nicht nach ihrer Zahl in Betracht kommen, so ist erstere Auffassung vorzuziehen. Dabei können wir an 4, 10 denken, aber auch an 5, 2—4; denn die Beschneidung konnte als ein Geringes dargestellt werden, und nur der Apostel kennt und enthüllt die durchsäuernde Macht dieser *μικρα ζυμη*. **V. 10** spricht Paulus seine im Herrn gegründete Zuversicht aus, daß die Leser (nach Empfang des Briefes) keine andere Gesinnung hegen werden, als welche die nächstvorhergehenden Mahnungen und Warnungen ihnen darbieten V. 1 ff; den Verwirrer aber, wer es im einzelnen Falle sein mag, also des sing. ungeachtet ganz allgemein, übergiebt er dem göttlichen Gerichte vgl. 1, 7—9.

V. 11 ist der Satz *εἰ περιτομην ἐτι κηρυσσω* entweder zu verstehen im Vergleich mit des Apostels eigener *ἀναστροφη ποτε ἐν τῳ Ἰουδαϊσμῳ* 1, 13, oder einfacher so, daß ein *περιτομην κηρυσσειν* von seiner Seite als Fortsetzung des allgemein jüdischen Thuns gedacht wird („wenn Beschneidung immer noch zu predigen meine Sache ist"). Damit wäre, heißt es nun, zu fernerer Verfolgung seiner Person kein Grund mehr vorhanden. Diese Verfolgung gieng ja nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte vgl. z. B. 13, 45 gerade von den auf die Heiden eifersüchtigen Juden aus, welchen durch die förmliche Auf-

nahme derselben in das Gesetzesvolk genug wäre gethan worden. Gewöhnlich wird angenommen, der Apostel weise hier das Vorgeben der judaistischen Irrlehrer zurück, daß er anderswo als in Galatien die Beschneidung noch gepredigt habe und predige. Allein eben davon steht nichts da, daß er anderswo anders gepredigt haben solle; und wenn dieser Vorwurf ihm gemacht worden wäre, daß er zweierlei Evangelium verkündige, eins mit, eins ohne Beschneidung, wie hätte er Cap. I und II so geradehin von seinem Evangelium reden können? Es ist also vielmehr anzunehmen, daß Paulus, indem er εἰ c. indic. gebraucht wie 1 Kor. 15, 13 ff. 29 ff vgl. Gal. 2, 21, doch keine fremde Behauptung einführt, sondern vgl. Röm. 3, 7 einen unwirklichen Fall von sich aus als wirklichen oder eine fremde Zumuthung als von ihm selber befolgte setzt. Der Sinn wäre hienach: ich aber würde durch Fortsetzung der Beschneidungspredigt jede Verfolgung wider mich aufheben. Nun wird ergänzt: indem ich das nicht thue, erweise ich mich als treuen, keine Verfolgung scheuenden Arbeiter. Allein statt hiedurch einen gar nicht weiter angedeuteten Gedanken einzutragen, sollte man für besseren Anschluß des Folgenden: ἀρα κτλ. besorgt sein. Dies wird nämlich als Folgerung aus εἰ περετ. ἐτι κηρ. gefaßt, nicht aus dem nächstvorangehenden τι ἐτι διωκ; vgl. 1 Kor. 15, 18, und soll überdies nur einen erläuternden Zwischengedanken aussprechen, den Zusammenhang jener beiden Sätze erklären. Auch abgesehen von der äußeren Schwierigkeit dieser Fassung ist es noch fraglich, ob die Beschneidungspredigt in der That jeden Anlaß zur Verfolgung gerade deswegen aufgehoben hätte, weil alsdann der Anstoß am Kreuzestode Christi hinweggefallen wäre. Mit der Beschneidungspredigt fiel zwar nach 2, 21 die Heilsbedeutung dieses Todes, nicht aber die Kreuzigung selber als geschichtliche Thatsache, und so gerade war sie nach 1 Kor. 1, 22 f den Zeichen

fordernden Juden ein Aergernis! Vgl. noch Apg. 5, 28. Zu einer Zeit, da die judenchristliche Gemeinde bei ihrem Glauben an den gekreuzigten Messias doch unter ihren Volksgenossen Ruhe hatte, die Verfolgung sich auf den Heidenapostel warf, konnte dieser mit Recht sagen: εἰ περιτ. ἔτι κηρ., τι ἔτι διωκομαι; Allein dieser Satz bedurfte unter den bekannten Verhältnissen keiner weiteren Begründung, und die nachfolgenden Worte konnten ihm hiezu nicht dienen.

Wir haben also in ἀρα κτλ. eine Folgerung aus τι ἔτι διακ.; und den Zielpunkt des ganzen V. 11 ausgesprochenen Gedankens zu erblicken: „durch Beschneidungspredigt würde ich jeden Anlaß zur Verfolgung meiner Person, eben damit aber auch das Kreuzesärgernis aufheben!" Wie 2, 21 begnügt sich der Apostel die Folgerung auszusprechen, da sie für sich schon vermöge ihrer eigenen Unhaltbarkeit ein starkes Zeugnis ist wider die angenommene Voraussetzung. Hienach steht es ihm fest: das Kreuzesärgernis muß aufrecht bleiben, dies Anstößige ist nicht abzuthun in Menschengefälligkeit vgl. 1, 10; und die Bedeutung des 11. V. im Zusammenhange läßt sich dahin bestimmen, daß Paulus dem ταρασσων V. 10 sich selbst gegenüber stellt als Diener Christi, welcher den judaistischen Gegnern kein Zugeständnis macht, nicht bloß weil er die Verfolgung nicht von sich abwenden *will*, sondern weil er sie nicht abwenden *darf*, nicht abwenden *kann* ohne Aufhebung jenes σκανδαλον. — Inwiefern aber gilt es mit dem Wegfall der Verfolgung: κατηργ. το σκανδ. του σταυρου —? Das zum Anstoß werdende Kreuz ist hier nicht der Kreuzestod des Herrn selbst als geschichtliche Thatsache, sondern die Kreuzesgemeinschaft, wie sie im Apostel hervortrat vgl. 2, 19, das Leiden Christi also, insofern die Seinen es theilen Röm. 8, 17, darein aufgenommen werden. Wenn Paulus durch Beschneidungspredigt dem gesetzlichen Judenvolke sich ange-

schlossen hätte, so wäre er nicht mehr als ein in der Aehnlichkeit seines Herrn von jenem Verfolgter und Ausgestoßener dagestanden, dieser Anstoß wäre (für die Heiden) in seiner Person hinweggefallen. — Hat nun der Apostel im Bisherigen darauf gedrungen, daß die Leser, in der Freiheit feststehend, von den Irrlehrern als ungöttlichen und dem Gerichte verfallenen Menschen sich lossagen, wie er selbst mit ihnen keine Gemeinschaft habe und haben könne: so läßt sich in

V. 12 kein anderer Wunsch erwarten, als daß die Scheidung irgendwie völlig werden möchte. *Ὄφελον* (für *ὤφελον*, „ich sollte, hätte sollen") dient in der späteren Sprache als Ausdruck jeglichen Wunsches (z. B. *ὀφ. ἀπεθανομεν*, o daß wir gestorben wären) und ist hier mit fut. verbunden. Nun kann aber Paulus den Irrlehrern weder die (menschlich zu vollziehende) Ausstoßung aus der Gemeinde wünschen, denn diese hätte er vielmehr angeordnet vgl. 1 Kor. 5, noch das göttliche Gericht, das er V. 10 und 1, 9 viel bestimmter über sie ausgesprochen hat. Wollten wir anstatt des Ausschlusses von der göttlichen Gnadengemeinschaft, des Verschlusses unter das göttliche Zornesgericht ein Abgeschnittenwerden verstehen, wodurch die Irrlehrer unschädlich gemacht, etwa des irdischen Daseins verlustig würden: so wäre für diesen Gedanken der Ausdruck allzu unbestimmt. Wir finden uns also auf die Erklärung hingedrängt, welche *ἀποκοπτεσθαι* nach 5 Mose 23, 2 von Selbstentmannung versteht. Sie braucht das fut. med. *ἀποκοψονται* weder im Sinne des fut. pass. zu fassen, noch ungebührlich viel hineinzulegen: möchten sie doch sich selber abschneiden! Auch *καὶ* fügt sich natürlich ein: möchten sie gar, statt nur zu beschneiden, sich verschneiden! *Ἀποκοπτεσθαι*, nicht *ἐκτεμνεσθαι* ist gesetzt mit Bezug auf 5 Mose 23, 2. Der Sinn ist: möchten sie in ihrem Streben nach Fleischesreinheit, äußerlicher Heiligkeit bis zur Unnatur fortschreiten, die dem Gesetze widersprechend und

vom Gesetzesvolke sie ausschließend vgl. 5 Mose 23, 2 ihre Verkehrtheit Allen offenbar und so unschädlich machte! — οἱ ἀναστατ. ὑμας, „die euch Aufstörenden", ist stärker als ὁ ταρασσων ὑμας V. 10.

Mit ὑμεις **V. 13** ist das ὑμας V. 12 nachdrücklich aufgenommen; die Handlungsweise der Irrlehrer ist ein strafwürdiges Aufstören, so gewiß (γαρ) ihr gerade, zu denen sie also sich verhalten, zur Freiheit (ἐπι Winer S. 351) berufen seid. **V. 13a** wiederholt zugleich mit besonderer Beziehung auf die Leser das V. 1 Ausgesprochene; und **V. 13b** knüpft hieran wie V. 1b eine Ermahnung, welche dem ganzen Abschnitte **5, 13—6, 10** zur Ueberschrift dient.

Zunächst **V. 13—15.**

V. 13. Zu μονον μη ohne verb. (man ergänzt ἐχετε oder τρεπετε) vgl. 2, 9 f. Die christliche Freiheit erhebt über die Satzungen, welche das Fleisch in der Zucht halten, während freilich wiederum das Fleisch gerade im Beobachten und Aufstellen von Satzungen seine Waide suchen kann Kol. 2, 16—23. Ebenso nahe liegt es aber, daß die Freiheit von den Satzungen dem Fleische zum Anlaß, εἰς ἀφορμην τῃ σαρκι wird, den eigenen Lüsten zu folgen. Denn auch in den Gläubigen ist die σαρξ, die alte, mit Sünde behaftete, irdisch-körperliche Menschennatur vgl. zu 1, 16; 2, 16 noch vorhanden, und wenn ihnen die Freiheit nur insofern eignet, als sie den Geist Christi, den Geist der Kindschaft haben, so kann sich doch ein fleischlicher Sinn derselben bemächtigen und sie zum Ausgangspunkte ungöttlichen Thuns machen, als ob dieses dadurch Berechtigung empfienge. — Indem aber der Apostel fortfährt: ἀλλα δια της ἀγαπης —, indem er die Liebe dem fleischlichen Misbrauch der Freiheit entgegensetzt, führt er sie nicht

als etwas der Freiheit selber Fremdartiges, äußerlich sie Beschränkendes ein; denn der Glaube ist es, der zugleich in den Freiheitsstand versetzt und durch Liebe sich wirksam erweist V. 6, und noch tiefer ist es der Geist Christi, durch den Glauben empfangen, der den Menschen zum Kinde Gottes macht, so die Liebe zum Vater und zu den Brüdern ihm einpflanzt als neuen Naturtrieb und hiedurch über den äußeren Gesetzeszwang erhebt 4, 3—7, vgl. 5, 5 f. Im Geiste also ist beides zusammen gegeben, äußere Ungebundenheit und innere Gebundenheit; die einzige Bedingung (*μονον*), worunter der Gebrauch der christlichen Freiheit steht, ist ihr nicht irgendwie auferlegt, sondern in ihrem eigenen Grunde mitbegründet. — Und so ergiebt sich unter Vermittlung der Liebe das scheinbare Widerspiel der Freiheit: *δουλευετε ἀλληλοις*, vgl. 1 Kor. 9, 19; 7, 22; 1 Petr. 2, 16. Aus den Verhältnissen aber, worin die Liebe sich als dienstbar machende Kraft erweist, hebt der Apostel nur das eine, nächste zu den Brüdern, den Glaubensgenossen (*ἀλληλοις*) hervor vgl. 1 Joh. 4, 19—21.

V. 14. „Denn das als Ganzes gedachte Gesetz, nicht das Stückwerk der einzelnen Gebote (*ὁ πας νομος*, wogegen *πας ὁ νομος* die Gesamtheit des Gesetzes in seinen einzelnen Satzungen wäre), ist in einem Worte erfüllt worden (bessere Lesart *πεπληρωται*, ist erfüllt, wenn dies eine erfüllt worden), nämlich in dem, was 3 Mose 19, 18 geschrieben steht. Vgl. Röm. 13, 8—10. *Πεπληρωται* entspricht hier nicht dem dortigen *ἀνακεφαλαιουται*, sondern dem *νομον πεπληρωκε*. Mit dem einen Gebot der an der Selbstliebe sich messenden Nächstenliebe ist das ganze Gesetz erfüllt, sofern wer liebt, dem ganzen Sinne des Gesetzes (in jedem einzelnen Falle) schlechthin entsprochen hat. — Warum begründet aber Paulus die Ermahnung V. 13 durch den Satz V. 14, daß die Liebe Gesetzes-Erfüllung sei! Es zeigen demnach, wird gesagt,

die Gläubigen durch die Liebe, daß man das ihrerseits erfüllte Gesetz ihnen aufzulegen nicht mehr berechtigt sei. Allein dieser Gedanke liegt nicht nur allzu weit ab vom Zusammenhange, sondern giebt auch den Schein, als ob der Wandel in der Liebe die christliche Freiheit lediglich nach außen, den Judaisten gegenüber rechtfertigen sollte. Ganz abgesehen davon steht es dem Apostel fest: das Gesetz muß erfüllt werden, zwar nicht in seinen äußern Einzelsatzungen, wohl aber nach seinem Gesamtsinne vgl. Röm. 8, 4 im Stande der Freiheit erfüllt werden. Auch für die rechtmäßig vom Gesetzesfluch 3, 13 und von der zeitweiligen Gesetzesform 4, 5 Erlösten bleibt ein ewiger Gesetzesinhalt bestehen, welchem gleichfalls sein Recht werden muß durch Erfüllung, persönliche Ausprägung desselben. Inhalt der Gesetzesforderung ist die Gerechtigkeit, und so muß auch die Rechtfertigung aus Glauben auf Erfüllung des Gesetzes hinauslaufen. Nachdem aber Paulus einmal V. 13 die Liebe zunächst als Bruderliebe gefaßt, meint er auch V. 14 das Gesetzes-Ganze nur so, wie es Ausdruck der Nächstenpflichten ist vgl. Mat. 7, 12 mit 22, 37—40. Vom pflichtmäßigen Verhalten zu Gott ist hier einfach nicht die Rede; ὁ πας νομος ist mit einer nach dem Zusammenhang selbstverständlichen Einschränkung aufzufassen, nicht aber bei der Nächstenliebe der Zusatz zu machen, daß sie selbstverständlich nur mit der Gottesliebe Erfüllung des ganzen Gesetzes sei.

Wie nun Paulus V. 14 die Bedeutung der Bruderliebe in Absicht auf das Gesetz hervorhebt, so **V. 15** die schlimme Wirkung des entgegengesetzten Verhaltens auf den christlichen Heilszustand. Wenn jeder Einzelne den andern beißt und frißt, so wird jeder zuletzt (nicht den andern verzehren, sondern durch des andern δακνειν και κατεσθιειν) verzehrt werden. Das lieblose Verhalten des Andern ist in ἀλληλους vorausgesetzt und bewirkt den Verlust des inneren Lebens im

Ersteren freilich nur dann, wenn er selber kein anderes Verhalten ihm gegenüber aufweist vgl. Röm. 12, 21.

V. 16—24 folgt eine Erläuterung vgl. 3, 17; 4, 1 zu dem V. 13 aufgestellten, V. 14 f begründeten Gebot. Wie sollen es die Gläubigen angreifen, um den Misbrauch der Freiheit abzuschneiden, ihren rechten Gebrauch durchzuführen? Darauf antwortet der Apostel mit dem Gebot:

V. 16. *Πνευματι περιπατειτε* vgl. 3, 2 f; 5, 5, welchem er die Verheißung beifügt: *και ἐπιθ. σ. οὐ μη τελεσητε.* Wer durch Geist (neue, göttliche Natur) seinen Wandel bestimmen läßt, bei dem kann die Lust des Fleisches (der alten, ungöttlichen, weil sinnlich gebundenen Natur) nicht mehr in That abschließen. *Πνευμα* ist hier weder der dem Menschen von Geburt aus eigene Geist, der bloße Menschengeist (*νους* vgl. Röm. 7, 23. 25), noch der Geist Gottes als übermenschliche, rein von außen eingreifende Macht vgl. 4, 6; 3, 2. 5. 14, sondern der göttliche Geist, wie er dem Menschen als neue Lebenskraft eigen geworden. **V. 17.** Der Fleisches-Trieb (*ἐπιθυμειν* vgl. V. 16 *ἐπιθυμια*) widerstreitet dem Geistes-, der Geistes- dem Fleisches-Trieb; darum (*γαρ*) wird, wer dem Geistestriebe folgt, *πνευματι περιπατει*, vermöge des ersteren Widerstreites gerade die Fleischeslust sich entgegen haben, aber auch vermöge des letzteren ihren Vollzug abschneiden. Nach V. 17^{b} findet der ganze V. 17^{a} auseinandergesetzte Widerstreit, nicht nur etwa die Gegenwirkung des Geistes oder des Fleisches (*τ. ἀλλ. ἀντικ.*) zu dem Zwecke (*ἱνα*) statt, daß die Gläubigen das gerade (*ταυτα*), was sie im einzelnen Falle wollen, nicht ins Werk setzen. Ihrem guten Willen steht der Fleischestrieb, ihrem bösen Willen der Geistestrieb entgegen; und bezweckt ist die Hemmung des jedesmaligen Wollens nicht nur so, daß Fleisch und Geist als persönliche Mächte vorgestellt würden, vielmehr

insofern, als wirklich Fleisch und Geist im Gläubigen persönliches Dasein haben vgl. Röm. 7, 18. 25, der fleischliche Sinn gegen die guten Entschlüsse sich sträubt, der geistliche Sinn die bösen Willensregungen abstößt. Noch einfacher jedoch wird man auf die in diesem Streite waltende Absicht einerseits Gottes, dessen Gnadengabe der Geist ist, andrerseits des Anfängers der Sünde, der durch seine Verführung das Fleisch in diese widergöttliche Stellung gebracht hat, zurückgehen. Nun entspricht der Gedanke V. 17, daß der Geistestrieb dem Fleisch widerstreitet, um das Thun des Fleischeswillens zu hindern, offenbar dem 16. V. und begründet die dort gegebene Mahnung und Verheißung; der andere Gedanke aber, daß auch der Fleischestrieb dem Geiste widerstreite und das Thun des göttlichen Willens verhindere, ist als Warnung beigefügt. — Zwischen den beiden äußerlich wohlbezeugten Lesarten *ταυτα δε* — und *ταυτα γαρ* — ist schwer zu entscheiden; bei ersterer wäre die Begründung des 16. V. nicht mit der Thatsache des Widerstreites, sondern erst mit seinem Zwecke, Verhinderung des gewollten Thuns, abgeschlossen zu denken. Zur That kommt es nur dadurch, daß der Mensch dem einen oder andern Triebe sich entschieden hingiebt und hiedurch des entgegengesetzten sich entschlägt. **V. 18.** „Stehet ihr aber im Geistestrieb vgl. Röm. 8, 14, wird euer Wollen und Thun, euer Wandel durch ihn bestimmt vgl. V. 16 f, so seid ihr nicht unter dem Gesetz." Der V. 13 aufgestellte Gegensatz: fleischlicher Misbrauch der Freiheit und Dienst der Liebe — wird V. 16 f auf den tiefern des Fleisches- und Geistes-Wandels zurückgeführt. Es ist aber zur Vollständigkeit der Gedankenreihe erforderlich, daß der Geisteswandel mit seinem *δουλευειν αλληλοις* gerade als Freiheit erscheine; darum V. 18 *ουκ εστε υπο νομον, υπο ζυγον δουλειας* V. 1 vgl. 1 Kor. 9, 20 f; Röm. 6, 14 f: ihr seid nicht dem Gesetz unterworfen als einer Natur-

schranke für euch d. i. für euer Fleisch, sondern folget dem Geistestrieb als eigenem neuem Naturtrieb, d. h. ihr seid frei!

V. 19 ist φανερα nicht vom offenkundigen Vorliegen zu verstehen, was in diesem Zusammenhange keinen Sinn ergiebt, sondern von der Erkennbarkeit, wie sie aber nicht unbedingt stattfindet, sondern bedingt ist durch das εἰ δε κτλ. V. 18 vgl. V. 17 und 1 Kor. 14, 24 f; 11, 19; Eph. 5, 12 f. Wer im Geistestriebe steht, der ist vom Gesetzeszwange frei, ohne daß ihm deswegen Gutes und Böses durcheinanderliefe; vielmehr sind ihm eben damit auch die Fleischeswerke offenbar, in dieser Eigenschaft erkennbar und unterscheidbar. Ἅτινα vgl. zu 4, 24. 26. — In V. 19 haben wir noch die erste Reihe der Fleischeswerke in vier Gliedern, die Ausschweifungen des Geschlechtstriebes. Das unsichere μοιχεια ist entbehrlich, da πορνεια, sonst mit ihm verbunden Mat. 15, 19; Mrk. 7, 21, doch auch den weiteren Begriff der außerehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausdrückend, den Bruch bestehender Ehen einschließt Mat. 5, 32; 19, 9. Ἀκαθαρσια ist noch weiteren Sinnes als πορνεια Eph. 5, 3, bezeichnet alle auf das Geschlechtsleben bezügliche Unreinigkeit 1 Kor. 6, 9; ἀσελγεια 2 Kor. 12, 21; Eph. 4, 19 ist die zuchtlose Frechheit im Dienst der Begierden. — **V. 20.** Die zweite Reihe mit zwei Gliedern: fleischliche Verzerrung der Religion in Abgötterei und Zauberei vgl. Offb. 9, 21; 18, 23; 21, 8; 22, 15. In diesem Sinne steht φαρμακεια auch bei den LXX, und mit dem Morde zusammengestellt, kann es nicht eine besondere Form desselben, Giftmischerei, bezeichnen. Zauberei ist der Versuch, auf unrechtmäßigem Wege, durch sinnlich bannende Einwirkung auf die herrschende Naturmacht den eigenen Zweck zu erreichen, welcher rechtmäßig allein theils durch den Gebrauch der gegebenen Naturmittel, theils durch unterwürfiges Gebet zum Einen Gotte zu verfolgen wäre. Die dritte Reihe: ἐχθραι

— φονοι V. 21, die Verletzungen der Nächstenliebe enthaltend, ist gemäß dem Vorangehenden V. 13—15 und Nachfolgenden 5, 26—6, 10 mit neun Gliedern die größte. Ἐχθρα ist Feindschaft, widrige Gesinnung, ἐριϛ deren Aeußerung im Streiten, Sichentgegensetzen, ζηλοϛ der Eifer ums Eigene und θυμοϛ die Zornesaufwallung dem Fremden gegenüber, ἐριθεια (von ἐριθοϛ, Lohnarbeiter) der auf persönliche Geltung (im Unterschiede vom Gemeinwohl) abzielende selbstische Sinn als Grund des bisher geschilderten Verhaltens vgl. Röm. 2, 8; Phil. 1, 16 f; 2, 3; 2 Kor. 12, 20. Als Ergebnisse werden angeknüpft διχοστασιαι, Entzweiungen 1 Kor. 3, 3; Röm. 16, 17 und αἱρεσεις, die falschen Verbindungen, welche mit jenen Scheidungen entstehen, selbsterwählte Wege, namentlich in Sachen der Religion. Mit φθονοι geht der Apostel auf die Lieblosigkeit zurück, welche dem Nächsten das Seine nicht gönnt, und verbindet hiemit in Gleichklang jenes Aeußerste derselben, welches ihm das Leben raubt, φονοι. Unter ἐργα τ. σ. läßt sich hier nicht die Werkthätigkeit verstehen, sondern nur entweder Wirkungen des fleischlichen Triebes im Menschen überhaupt, oder sein durch ihn bestimmtes selbstthätiges Verhalten. Wenn aber unter den Begriff der ἐργα τηϛ σαρκοϛ auch die geistigen Formen der Selbstsucht fallen, so ist nicht zu vergessen, daß die Selbstheit, deren Geltung gesucht wird, die ihr ursprünglich eignende sinnenweltliche Bestimmtheit niemals verleugnet, wie geistig ihre Verderbnis sich gestalten mag. Andernfalls würde der Apostel das selbstsüchtige Verhalten nicht mehr Fleischeswerk nennen vgl. Kol. 2, 18. 23, was er ja gar wohl thun könnte, da er sonst von τα πνευματικα τηϛ πονηριαϛ Eph. 6, 12 weiß.

V. 21 finden wir weiter die vierte Reihe, den unmäßigen Genuß der Naturgaben in zwei Gliedern, Trunkenheit und Nachtschwärmen, nebst dem allgemeinen Schlusse

der Aufzählung, dem Hinweis auf Ähnliches. Sodann die Versicherung des Apostels, daß die solches treiben (πρασσοντες, wogegen ποιειν das einfache Thun bezeichnet), „Reich Gottes" (dem Sinne nach wesentlich dasselbe wie „das Reich Gottes") nicht ererben werden vgl. 1 Kor. 6, 9 f; 15, 50; Eph. 5, 5; 2 Tim. 4, 18, am himmlischen Reich des ewigen Lebens, am Besitzthum der vollendeten Gottessöhne vgl. 4, 7 keinen Theil Kol. 1, 12 empfangen. Daß die Entscheidung so am Gerichtstag werde ausfallen, sagt der Apostel seinen Lesern vorher, und hat es ihnen schon vorhergesagt, als er bei ihnen war. Jene Stücke werden also im Evangelium, nicht nur im Gesetz, mit dem göttlichen Gericht bedroht, unterliegen ihm nach der himmlischen Reichsordnung, nicht nach der irdischen Gesetzesordnung: Paulus kann hienach nicht sagen wollen, sie brächten wieder unter den Gesetzesfluch, haben das Gesetz wider sich vgl. V. 23, und nur wer von ihnen sich frei halte, sei auch vom Gesetze frei vgl. 1 Tim. 1, 9—11. Der Sinn ist vielmehr: die Gläubigen haben, wiewohl nicht unter dem Gesetz, durch ihre eigenthümliche Stellung, durch den inneren Geistestrieb und das äußere Geisteszeugnis, welche niemals zu trennen sind, Befähigung und Aufforderung genug, vor Fleischeswerken sich zu hüten, die Freiheit vom Gesetz und die Freiheit für das Fleisch nicht zu verwechseln.

V. 22 f wird den Fleischeswerken die Geistesfrucht entgegengestellt. Der Wechsel des Ausdruckes vgl. Eph. 5, 9. 11 ist allerdings nicht gegen Mat. 7, 16 ff; Röm. 6, 21 so zu erklären, als ob das Böse nicht auch Frucht heißen könnte, natürliches Erzeugnis der im Fleisch wohnenden Sünde, wiewohl gerade Eph. 5, 11 von ἐργα ἀκαρπα die Rede, nur das Gute als werthvolles, den Glauben lohnendes Naturerzeugnis dargestellt ist. Sonderlich aber ist mit ὁ καρπος im Unterschiede von τα ἐργα die Wirkung des Geistes nicht als Reihe

einzelner Erscheinungen im Verhalten des Menschen, sondern als einheitliche, innerlich geschlossene Personbildung bezeichnet. Voran steht vgl. V. 6. 13 die Liebe, welche nicht etwa nur als Nächstenliebe der Andern und ihres Guten sich freut und mit ihnen Frieden hält, sondern als Selbsthingabe zuvörderst an Gott Freude in ihm und einen auch unter dem Drucke der Welt standhaltenden Frieden zum Lohne hat, dies im Gegensatze des inneren Unfriedens und Mismuthes, wie er aus der Selbstsucht entspringt und auch die falschen Religionsformen kennzeichnet. So haben wir in diesen und den folgenden Geisteswirkungen das Gegenstück zur zweiten und dritten Reihe der Fleischeswerke auch nach ihrer schlimmen Rückwirkung auf den eigenen Gefühlszustand; die ἐγκρατεια am Schlusse entspricht der ersten und vierten. Die dazwischen liegenden Bestimmungen gehen wenigstens überwiegend auf das gesellige Verhalten. Zu μακροθυμια und χρηστοτης vgl. 1 Kor. 13, 4; 1 Thess. 5, 14; Jak. 1, 19. Mit dem langmüthigen Zurückhalten des durch Uebelstände gereizten Unwillens ist das willige Darreichen des Guten verbunden, wie es theils dem nächsten Bedürfnis entgegenkommt (χρηστοτης), theils überhaupt dem Nächsten dienlich und förderlich ist (ἀγαθωσυνη). Vgl. über die mögliche Bedeutung des letzteren Wortes Mat. 19, 17; 20, 15. „Trefflichkeit" vgl. Röm. 15, 14 wäre hier zu allgemein; nach χρηστοτης besagt der Ausdruck, daß dem Nächsten überhaupt Gutes und nur Gutes erwiesen wird. Πιστις ist Treue, Zuverläßigkeit Röm. 3, 3, unwandelbares Zugewandtsein, worin kein Anspruch erhoben und fremdem Anspruche nachgegeben wird (πραοτης). — Einerseits nach V. 19—21 wird durch das Evangelium selber und den Geist, welchen es bringt, das Reich Gottes, worein es führt, kein Fleischeswerk, also nichts Widergesetzliches zugelassen; andrerseits V. 22 f wird hiedurch auch nichts Widergesetzliches her-

vorgebracht. Im Geiste als neuem Naturtrieb ist nicht bloß die Freiheit vom Gesetz als der alten Naturschranke gegeben, sondern sie wird auch behauptet, indem er selbst wider die Fleischeswerke ist, das Gesetz aber nicht wider die Geistesfrucht. Hiezu kommt

V. 24, daß der Geist Christi das Fleisch in seiner Ungöttlichkeit nicht allein offenbart, sondern auch bindet und unterdrückt, seine Frucht hervortreibt und die des Fleisches abtreibt. *Κατα των τοιουτων* läßt sich nach V. 21 als neutr. fassen „wider das derartige", oder als masc. „wider die so Beschaffenen", die solches nicht sowohl üben als in sich tragen, in denen es *καρπος* ist, darauf hin erst *ἐργον* oder *πραξις*. Allein für die erstere Annahme entscheidet das gleich folgende *οἱ δε του Χρ.* Da es doch außer denen, welche Christi sind, keine wirklichen Geistesmenschen giebt, wie könnten diese beiden Begriffe als scheinbar verschiedene so nahe bei einander stehen? V. 22 f haben wir den Gegensatz der *ἐργα της σαρκος*, der *τοιαυτα* V. 21; *οἱ δε τ. X.* verlangt einen persönlichen Gegensatz und findet ihn in *οἱ τα τοιαυτα πρασσοντες* V. 21. Die beiden *δε* V. 22 und 24 sind einander gleichgeordnet vgl. zu 2, 20[b] als Einführung eines Doppelgegensatzes zu V. 19—21. — Die Gemeinschaft Christi vgl. zu 3, 29 ist auch Gemeinschaft seines Kreuzes 2, 19, ist in dieser Form ein für allemal bei den Gläubigen eingetreten durch selbstthätige Hingabe ihres Fleisches ins göttliche Gericht, in den vom Gesetze darüber verhängten Fluchtod 3, 13 *(ἐσταυρωσαν)*. Was das Fleisch betrifft *(την σαρκα* steht voran), so haben es die, welche Christi sind, in seiner Geisteskraft schon dem Fluch übergeben, den das Gesetz um der in ihm wohnenden Sünde willen darauf gelegt hat, so daß es auch nach dieser Seite hin nicht mehr wider sie ist. In Christus ist die Geistesgemeinschaft gerade für sündige Menschen

eröffnet, d. h. mit nicht bloß neu belebender, sondern auch die alte Natur, das Fleisch richtender Wirksamkeit. Aber nicht getödtet ist dasselbe, sondern nur zum Tod übergeben, wie es im Begriffe der Kreuzigung liegt und allein mit V. 16 f übereinstimmt vgl. Röm. 8, 13; Kol. 3, 5. Gestorben, wirklich der Sünde abgestorben ist im Gnadenstande nur der Mensch selber, seine Persönlichkeit; seine Natur, sein Fleisch, der alte Mensch vgl. Röm. 6, 6 soll erst sterben, und dies ist darin begründet, daß er gekreuzigt ist. Darnach haben wir auch den Sinn des Wortes 2, 19 *Χρ. συνεσταυρωμαι* und seinen Zusammenhang mit dem 2, 20 ausgesagten *ζην ἐν σαρκι* tiefer zu bestimmen. — Die *ἐπιθυμιαι* sind Begierden, welche auf bestimmte Güter, hier natürlich Weltgüter stehen, die *παθηματα* Leidenszustände, Erregungen, wie sie durch das Weltübel hervorgebracht werden; beiderlei Reize kommen aus dem Fleisch und durch dasselbe ans Menschenherz.

V. 25 f schließt der Apostel den Abschnitt V. 16—24 ab mit Wiederaufnahme der V. 16 gegebenen Ermahnung und geht sofort über zu besondern, das V. 13 gestellte Liebesgebot ausführenden Vorschriften. Wer, obwohl dem Fleische nach zum Sterben hingegeben, dennoch Leben hat im Geiste, für den ist es ebenso pflichtmäßig wie naturgemäß, im Geiste, nicht nach dem Fleische zu wandeln, durch ihn seine Lebensthätigkeit und Lebensentwicklung bestimmen zu lassen. Paulus warnt nun zunächst vor dem Haschen nach eitler Ehre vgl. Phil. 2, 3, worin man theils durch Herausforderung der Andern die eigene Ueberlegenheit zu zeigen sucht, theils ihre Ueberlegenheit beneidet.

Cap. VI.

V. 1—5 behält die Rede dieselbe Richtung wider die *κενοδοξια*. **V. 1** fordert der Apostel die Brüder zur brüderlichen Behandlung der Verfehlungen auf. „Wenn sogar der Fall eintreten sollte, welcher am leichtesten zur Selbstüberhebung verleitet, daß ein (schwacher, fehlbarer) Mensch in einer Versündigung, ehe er selber sie bemerkt und sich wieder von ihr losmacht, betroffen, in ihr überrascht wird (*προληφθη*), so bringet ihr, die Geistesmenschen, solchen zurecht im Geiste der Sanftmuth vgl. zu V. 22 f, in dem Geiste, zu dessen Frucht wesentlich auch die Sanftmuth gehört, euch eben damit als ächte Geistesmenschen erweisend." *Πνευματικοι* ist hier Gegensatz der *ψυχικοι*, der *σαρκικοι* schlechthin 1 Kor. 2, 14 f, nicht der *νηπιοι ἐν Χριστῳ*, welche beziehungsweise noch *σαρκικοι* sind 1 Kor. 3, 1—4. Denn die Ermahnung gilt allen Christen, allen die aus der Glaubenskunde den Geist empfangen haben Gal. 3, 3. Treffend wird die Aufforderung, sich selbst vor Versuchung zu hüten, da niemand alle Sündengefahr schon überwunden habe, im singul. beigefügt. — **V. 2.** Wenn jeder Christ die Lasten der andern tragen soll, so sind hierunter nicht diese selber zu verstehen, sofern sie ihm zur Last werden, sondern das, was ihnen als Last aufliegt, ob es Sünde vgl. V. 1 oder Uebel sein mag; dem sollen sich ja auch die andern unterstellen und, sofern es nicht schlechthin abzunehmen, tragen helfen. Im Folgenden sind beide Lesarten: *ἀναπληρωσατε* und *ἀναπληρωσετε*

durch äußeren und inneren Grund unterstützt. Ἀναπληρουν ist „an- oder auf-füllen, gänzlich erfüllen." Die dienende, hilfreich tragende Liebe ist Erfüllung nicht nur des Gesetzes Moses 5, 13 f, sondern auch des Gesetzes Christi vgl. 1 Kor. 9, 21; Joh. 13, 34; 15, 12, das er nicht nur äußerlich vorgeschrieben hat, sondern durch seinen Geist dem Herzen eingepflanzt, wie es in ihm selber schon schlechthin erfüllt ist vgl. 2, 20.

V. 3 ist das μηδεν ὢν zum Folgenden zu ziehen; denn es wäre doch gar zu selbstverständlich, daß jemand sich selbst betrügt, wenn er sich für etwas hält und nichts ist! Das betrügliche Verhalten ist aber auch nicht darein zu setzen, daß der Christ empfangener Gnade sich rühmt, darauf hin mit Recht von sich selbst urtheilt, er habe etwas und sei etwas vgl. 1 Kor. 7, 25. 40; 15, 10; und für den Gedanken, daß niemand über Sündenfälle sich dürfe erhaben achten, ist δοκειν εἰναι τι zu allgemein vgl. 2, 6. Fassen wir die Ermahnungen ins Auge, denen V. 3 als warnende Begründung sich anschließt 5, 26; 6, 1 f, so ergiebt sich: δοκειν εἰναι τε heißt hier sich eine Bedeutung in dem Sinne beilegen, daß der Mensch als κενοδοξος hierauf Ehrenansprüche gründet und sich des Mittragens an den Lasten Anderer überhoben achtet, sich dafür zu hoch dünkt. Vgl. 1 Kor. 8, 1—3, wo ebenfalls nicht etwa das einfache Urtheil des Christen, daß er γνωσιν ἐχει, sondern der selbstische Wissensdünkel im Gegensatze der ἀγαπη mit δοκειν εἰδεναι τε gemeint ist. Ebenso erhellt aus 1 Kor. 13, 2; vgl. Gal. 5, 6. 22, daß der selbstische Dünkel gerade den persönlichen Werth des Menschen bei allen ihm zugetheilten Gaben vernichtet, ihn zum μηδεν ὢν herabsetzt, weil die Werth gebende Liebe damit unvereinbar ist. Eben darum ist es ein Selbstbetrug, ein Irreführen des eigenen Verstandes (ἑαυτ. φρεναπ.), von dieser sittlichen Nichtigkeit

abzusehen und auf jene Gaben gestützt sich selber für etwas zu halten. — **V. 4** fordert Paulus auf zur Prüfung des eigenen Werkes (*το δε ἐργον* hat den Nachdruck), zur Selbstbeurtheilung nicht nach dem, was jeder Einzelne hat und insofern zu sein meint, sondern nach dem, was er thut und insofern ist. Zu *το καυχημα ἐξει* vgl. 1 Kor. 4, 5: den Ruhm, den er hat, wird er, wofern er überhaupt welchen hat, in dieser bestimmten Weise haben, nämlich in der Richtung, Beziehung aufs eigene Selbst allein (*εἰς ἑαυτ. μον.*) und nicht auf den Andern. Ursache des Ruhmes ist das *ἐργον*, der Beziehungspunkt aber, wornach er sich bemißt, ist lediglich die eigene Person und keine andere, so gewiß die Frage dahin lautet: habe ich gethan, was ich thun konnte und sollte? entspricht mein Werk meiner Begabung und Verpflichtung? Fremde Gabe und Aufgabe bleibt hier ganz außer Betracht. Wohl wird häufig das eigene Werk nur mit dem Werk Anderer verglichen; allein dies ist nicht die Prüfung, welche der Apostel meint, der hieraus entstandene Ruhm ist kein ächter. Denn **V. 5** wird die Aussage, daß der Ruhm aus Prüfung dessen zu schöpfen sei, nicht was der Andere ist, sondern was jeder Einzelne selber leistet im Verhältnis zum eigenen Sein, durch die Worte begründet: *ἑκ. γαρ το ἰδ. φορτ. βαστ.* vgl. Röm. 14, 12, d. h. für jeden Einzelnen bemißt sich die Verantwortung nach dem, was er selbst, nicht was der Andere empfangen hat. *Φορτιον* ist allgemein das zu tragen Aufgelegte ohne den Nebenbegriff des Drückenden, den *βαρος* V. 2 hat, vgl. Mat. 11, 30; 23, 4; es bezeichnet die dem Menschen gemachte Auflage, die Pflicht und Schuldigkeit, welche ihm obliegt, worunter er dahin geht und einer bestimmten Rechenschaft entgegen geht.

Nachdem der Apostel 5, 25 bis 6, 5 dem falschen liebelosen Selbstruhm den ächten Christenruhm gegenüber gestellt,

wie er auf werkthätige Erfüllung des Liebesgesetzes Christi begründet ist, folgt

6, 6—10 die an 5, 13 und 6, 2 sich anschließende besondere Ermahnung zur Liebesthätigkeit.

Auch **V. 6** nämlich ist in diesem Sinne zu erklären, wo das Gemeinschaftsverhältnis dessen, der im Wort (im Evangelium) unterrichtet wird, zu dem Unterrichtenden bestimmt wird. *Κοινωνειν* mit dem dat. der Person vgl. Phil. 4, 15 heißt „mit jemanden in Gemeinschaft treten", und *ἐν πασιν ἀγαθοις* drückt die Beziehung aus, worin Gemeinschaft stattfinden soll vgl. Röm. 15, 27. Aber nicht an Gemeinschaft wechselseitiger Mittheilung ist hier zu denken, sondern vgl. Apg. 2, 42. 44 f; 4, 32; Röm. 12, 13; 15, 26; Hebr. 13, 16 nur an Bethätigung der Gemeinschaft mittelst des eigenen Gutes, durch Behandlung desselben als eines Gemeingutes, hier also lediglich daran, daß der *κατηχουμενος* dem *κατηχων* mittheile von allem Guten, das er selber hat, nachdem dieser ihm das höchste Gut, wie er es besitzt, mitzutheilen angefangen. Dieses besondere Verhältnis hebt der Apostel aus allen denen hervor, worin die christliche Bruderliebe sich zu erweisen hat. — Ehe nun aber der Apostel den Schlußgedanken V. 10 einführt, wornach allen Mitchristen, ja allen Mitmenschen wohlzuthun ist, hebt er, um den hohen Ernst der christlich-sittlichen Forderung einzuschärfen, wie ganz neu an **V. 7**: *μη πλαν.* 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Jak. 1, 16; *θεος οὐ μυκτηρ.*, Gott lässet seiner nicht spotten (*μυκτηριζειν* eigentlich: die Nase rümpfen), läßt nicht sein Gesetz und Gericht verachten, sondern bringt es zur schließlichen Geltung. Menschliches Werk und göttliche Vergeltung wird nun dargestellt im Gleichnisse der Aussaat und der Erndte, dessen tiefe Wahrheit darin steht, daß die Vergeltung Gottes ebenfalls nicht etwa bloß äußerlich auf das Thun des Menschen

hin und für dasselbe eintritt, sondern aus ihm sich ergiebt als dessen eigene, natürliche, immerhin göttlich gewirkte Frucht: es besteht ein innerer Naturzusammenhang zwischen dem, was der Mensch selber thut, und dem, was er von Gott hiefür empfängt. Und zwar prägt sich dieser Zusammenhang nach den Worten des Apostels in doppelter Weise aus, 1) V. 7 in der Gleichheit der zu erndtenden mit der gesäeten Frucht und 2) V. 8 in der Verschiedenheit der Erndte je nach dem verschiedenen besäeten Boden. Dabei wird (mit ὅτε V. 8) der im Samen begründete Unterschied der Erndten auf den im Boden begründeten zurückgeführt, was allerdings nur statthaft ist unter der Voraussetzung, daß der eine Same allein auf diesen, der andere allein auf jenen Boden falle und fallen könne. Auch hier wie 5, 16 läßt sich wahrnehmen, daß dem Apostel der sittliche Gegensatz des Guten und Bösen in den Naturgegensatz des Geistes und Fleisches zurückläuft.

V. 7b: was je ein Mensch säet, das (gerade) wird er auch erndten; was er als eigene Frucht, Willensthat der sittlichen Weltordnung hingiebt, daraus wird ihm innerhalb dieser Ordnung eine Frucht gleicher Art erwachsen, welche freilich vermöge der ἐνεργεια des αὐξανων θεος 1 Kor. 3, 7 den unmittelbaren Erfolg seines Thuns weit übersteigt: thut der Mensch Gutes, die Entwicklung seiner göttlichen Anlage Förderndes, so wird ihm Gutes bis zur seligen Vollentwicklung jener Anlage; thut er Böses, so wird ihm auch Böses bis zur peinvollen Verkümmerung seiner ganzen Person. Wer nämlich **V. 8** auf sein Fleisch säet, sich selber, seinen Sinn und Willen dem Fleische hingiebt, seine Frucht ihm zuwendet, was eben das Böse ist, so gewiß im Fleisch die Sünde wohnet 5, 16 ff: der wird vom Fleisch φθορα, Lebensaufzehrung für sich selbst, seine eigene Seele erndten, indem die Fleischesnatur selber der φθορα unterliegt 1 Kor. 15, 42. 50 und in

dies Verderben die ihr hingegebene Seele hineinzieht, also der bösen Saat die böse Erndte durch des Fleisches eigene Entwicklung vermittelt wird. Wer aber auf den Geist säet, dem wird aus dem Geiste selber, durch den er sich in seinem Wollen und Thun bestimmen läßt 5, 16. 18. 25, weil derselbe wie Heiligungskraft so Lebenskraft ist, ewiges Leben zuwachsen bis zur persönlichen Vollendung. Der Geist ist zwar auch hier nicht als rein äußerliche Macht zu denken vgl. zu 5, 16; aber ἑαυτου wird nicht wiederholt, weil die Vollendung auch nicht rein aus dem Geiste kommt, wie ihn der Gläubige bereits hat vgl. Röm. 8, 23. — **V. 9** schließt mit δε die besondere Ermahnung an, im Thun des Edeln, Schönen, sittlich Guten vgl. 4, 17 f; 5, 7 nicht laß zu werden, weil die Erndte erst in dem ihr eigens bestimmten Zeitpunkte (καιρῳ ἰδιῳ), alsdann aber auch gewiß eintreten werde. Μη ἐκλυομ. wird entweder erklärt: ohne zu ermatten (wer nur im Säen nicht ermüdet, in der Erndte wird er gewiß nicht matt werden), was aber einen fremdartigen Gedanken giebt, sofern doch diese Erndte niemand als Arbeit sich vorstellt; — oder: wofern wir nicht ermatten, wobei zwar ein passender Sinn entsteht (nur unter dieser Voraussetzung, welche Inhalt der vorangehenden Ermahnung ist, steht die Erndte in sicherer Aussicht), aber doch das part. aor. eher erwartet würde. Der von Hofmann vorgeschlagenen Verbindung des μη ἐκλ. mit **V. 10** steht nur dies im Wege, daß Paulus sonst mit ἀρα οὐν den Satz beginnt. Ὡς καιρ. ἐχ., demgemäß daß wir gelegene Zeit haben, zur Aussaat geeignete im Gegensatze des ἰδιος καιρος του θερισμου V. 9. Το ἀγαθον ist hier im Unterschiede von το καλον das Gute als Dienliches, Förderliches vgl. V. 6; denn nur so kann den Glaubensgenossen gegenüber von höherer Verpflichtung die Rede sein, nur so erhält der 5, 13 begonnene Gedankengang seinen Abschluß.

Die christliche Liebe umfaßt alle Menschen, aber nicht alle mit gleicher Innigkeit und Diensterweisung, wie auch Gott zwar allen das Gute der Natur, nicht allen seine Gnadengabe verleiht vgl. 2 Petr. 1, 7. *Οἰκεῖοι τῆς πίστεως* sind nach dem allgemein griechischen Gebrauch des Ausdruckes *οἰκεῖος* die dem Glauben besonders Zugehörigen, die Glaubensverwandten, wobei indessen die Vorstellung zu Grunde liegt und nach dem biblischen Lehrbegriffe auch festzuhalten ist, daß die *πίστις* eine eigene göttliche Hausgenossenschaft begründet Eph. 2, 19.

6, 11—18. Schluß des Briefes.

Der Sinn des **V. 11** ist wie die Stellung des Abschnittes 2, 15—21 deshalb schwer zu bestimmen, weil wir das ursprüngliche Sendschreiben nicht kennen. Nachweisbar hat Paulus (warum? wissen wir nicht) wenigstens einen Theil seiner Briefe nicht eigenhändig geschrieben 2 Thess. 3, 17; 1 Kor. 16, 21; Röm. 16, 23; Kol. 4, 18; Phil. 19; hieraus erklärt sich im allgemeinen das *τῇ ἐμῇ χειρί*, was bei einem durchgängig selber schreibenden Briefsteller keine Bedeutung hätte. Nun fragt sich aber, ob der ganze Galaterbrief oder nur dessen Schluß 6, 11 ff eigenhändig vom Apostel verfaßt worden sei; auch im letzteren Falle ist *ἐγραψα* statthaft nach dem bekannten Sprachgebrauche der Briefsteller des Alterthums. Allein was die eigenhändige Abfassung dieses Briefes den Lesern sagen sollte, ist sowenig sicher zu bestimmen, als warum Paulus für andere Briefe sich eines Schreibers bediente. Am leichtesten kommt Meyer zurecht, der nur den Schluß 6, 11 ff der eigenen Hand des Apostels beilegt, die ganze Stelle als Gegenstück zu den andern eigenhändigen Briefschlüssen betrachtet und *πηλίκοις γράμμ.* dahin erklärt, Paulus habe die Bedeutung des hier Gesagten noch durch

besondere Größe der Buchstaben vgl. Luk. 23, 38 hervorgehoben. Möglich wäre es aber auch, und die Größe der Buchstaben, welche allerdings am natürlichsten in jenem Ausdrucke gefunden wird, würde so nicht mehr als äußerliche, ohnehin bemerkliche Zuthat erscheinen, daß die Handschrift des Apostels überhaupt groß (nicht gerade unförmlich) war, *τηλικαυτα γραμματα* also ihre Ächtheit bekundeten. Möglich ist übrigens noch die Auslegung, er wolle hier die Leser darauf hinweisen, wie umfänglich der Brief sei zwar nicht an sich, aber doch für ein eigenhändiges Schreiben; nur ist, wie gesagt, auf diesem Wege nicht weiter zu kommen. *Γραμματα* kann „Schriftliches" heißen, *πηλ. γρ.* also „wie umfängliches Geschriebenes", und zu dem dat. vgl. 1 Petr. 5, 12; Hebr. 13, 22. Jedenfalls ist V. 11 als die Einleitung eines bedeutsamen Schlußwortes zu fassen, das entweder eben als solches eigenhändig beigefügt wird oder die eigenhändige Abfassung des ganzen Briefes begründen soll.

V. 12 ist *εὐπροσωπειν* ein schönes Aussehen, guten Schein haben, wohlgefällig erscheinen, und *ἐν σαρκι* zeigt an, daß in der alten irdisch-menschlichen Natur dies gefällige Ansehen stattfinden soll. Der Apostel sagt aber nicht: alle die (Judenchristen), welche Beschneidungszwang üben, suchen ein gutes fleischliches Ansehen; sondern indem er dem redlichen, jedoch erkenntnislosen Gesetzeseifer ein besseres Urtheil vorbehält, stellt er den umgekehrten Satz allgemein auf, daß Judenchristen mit diesem Streben den Heidenchristen auch die Beschneidung aufzuzwingen suchen, und zwar von der einzigen für beiderlei Streben bestimmenden Grundabsicht aus *(μονον ἱνα)*, daß sie durch das Kreuz Christi, durch die dem Herrn selber und um seinetwillen auch den Seinen von der Welt angethane Schmach und Ausstoßung nicht verfolgt werden vgl. zu 5, 11.

V. 13 ist die Lesart *οἱ περιτεμνομενοι* besser bezeugt und schwieriger als *οἱ περιτετμημενοι*. Zieht man die letztere Lesart vor und bezieht den Ausdruck auf die judaistischen Irrlehrer, so wäre *οὐδε γαρ αὐτοι οἱ περιτετμ.* zu erwarten: denn nicht einmal sie selbst, die Beschnittenen —. Deutlich ist mit *οἱ περιτ.* eine andere Menschenart eingeführt als die V. 12 gemeinte und von ihr gesagt, daß auch sie nicht, daß nicht einmal sie das Folgende thue. Auch ihr ist es nicht um eigene Beobachtung des Gesetzes zu thun, *οὐδε — αὐτοι — φυλ.*, sondern ihr Wille steht darauf, durch Beschneidung der Heidenchristen an fremdem Fleische Ruhm zu erndten. Den V. 13 Gemeinten ist es sowenig wie den V. 12 Genannten um Beobachtung des Gesetzes zu thun, wenn sie die Beschneidung der Heidenchristen verlangen; sondern diese haben es, wie und weil auch jene, auf bloßen Fleischesruhm abgesehen. Nach dem allem ist es das Beste, unter *οἱ περιτ.* das Judenvolk zu verstehen, die *περιτομη* überhaupt vgl. 2, 7—9; *οἱ περιτεμνομ.* sind die, welche der Beschneidung sich unterwerfen, unter denen sie fortgeht vgl. Hebr. 10, 14. — Über Israels Verhältnis zum Gesetz vgl. Joh. 7, 19; Mat. 23, 23; Röm. 2, 17 ff; Apg. 7, 53, über seinen Bekehrungseifer Mat. 23, 15.

V. 14 stellt nun der Apostel sich selber den Juden und den bei ihnen Ansehen suchenden falschen Judenchristen gegenüber; seinen Ruhm will er auf keine Weise in Fleisch und Welt vgl. V. 13, sondern nur in dem von seinen judaistischen Gegnern V. 12 gefürchteten und gemiedenen Kreuze haben, im entschiedenen Gegensatze alles Fleischlichen und Weltlichen. *Καυχασθαι ἐν* ist nicht gleichviel wie *καυχ. ἐπι* — vgl. Röm. 5, 2 f; *ἐν* führt nicht sowohl den Grund oder Gegenstand des Ruhmes als vielmehr das ein, worin er sich bewegt und festsetzt, seinen Grund oder Gegenstand erst

findet und besitzt. So ist V. 13 nicht ἡ ὑμετερα σαρξ als Gegenstand des erstrebten καυχασθαι zu denken, sondern die Beschnittenheit dieser σαρξ. Ebenso im Kreuze sucht der Apostel seinen Ruhm, sofern es gerade im Ausschluß alles fleischlichen Ruhmes ein neues, höheres Leben ein- und aufschließt vgl. V. 15. — Den Juden gegenüber bekennt sich Paulus zu Jesu dem Gekreuzigten als zum Christus und Herrn der Gemeinde, ergreift die geschichtliche und geschichtlich erniedrigte Person zugleich in ihrer vollen, von ihm und seinen Glaubensgenossen anerkannten Hoheit. Durch Christus oder vielmehr durch sein Kreuz (δι' οὗ) vgl. zu 2, 19 als eine in der Welt fortwirkende götttliche Geistesmacht (anders V. 12) ist es dahin gekommen, daß ἐμοι κοσμ. ἐσταυρ. κἀγω τ. κοσμ., — der Lebenszusammenhang zwischen ihm und der Welt ist (in seiner σαρξ vgl. zu 5, 24) gebrochen und niedergehalten, der Welteinfluß auf ihn gebunden und er selbst in seiner Weltangehörigkeit dem Tod übergeben.

V. 15 sagt uns, weshalb (γαρ) der Apostel seinen Ruhm lediglich in dem die alte Weltverbindung unterdrückenden Kreuze Christi suchen will: es hat nämlich in der Gemeinschaft des Gesalbten, wie er geschichtlich vorhanden ist, kein alter Weltunterschied Bedeutung (τι ἐστιν) vgl. 3, 28; auch der Unterschied zwischen Israel und den Völkern, wie er sich in der Beschneidung ausprägte, hat sie verloren; es gilt hier bloß καινη κτισις vgl. 2 Kor. 5, 17; Eph. 2, 10; 4, 24; Kol. 3, 10 f, ein neues (der alten Welt fremdes) Geschöpf (κτισις s. v. a. κτισμα, ποιημα, nicht: Schöpferthat). Der Mensch gilt hier etwas nicht vermöge der einen oder andern Bestimmtheit seiner alten Natur, sondern allein vermöge der ihm verliehenen neuen Natur, neuen Lebensausstattung. Nicht mit dem Begriffe der πιστις δι' ἀγ. ἐνεργ. 5, 6 läßt sich dieser Begriff schlechthin vertauschen; dort heißt es ἰσχυει τι, hier ἐστι τι, —

dort ist von den neu verliehenen Kräften die Rede, hier vom neuen Naturbestand, neuen persönlichen Sein. *Καινη κτισις* ist der Gläubige durch die neubelebende Geistesmittheilung 3, 2. 14, sofern also Christus in ihm lebt 2, 20; 3, 26—28; er ist es durch die *υἱοθεσια*, indem hiemit nur das neue Leben bestimmt als Leben der Kindschaft erscheint, keineswegs jedoch diese ein übergeschöpfliches Verhältnis zu Gott ist, wiewohl freilich Christus, der Sohn schlechthin, in solchem steht, nie und nirgends vom Apostel als *καινη κτισις* bezeichnet wird. Auch die *δικαιωσις* ist wesentlich als *καινη κτισις*, Neuschöpfung, Neubelebung zu denken vgl. zu 3, 21, ist also weder bloße Gerechterklärung noch Eingießung von Tugenden, sittlichen Fertigkeiten oder unmittelbare Hervorbringung guter Werke, sondern neue Lebensausstattung, Setzung neuer Naturanlage, auf deren Entwicklungs-Fähigkeit und -Bedürftigkeit die Stelle 5, 16—25 hinweist.

V. 16 schließt sich dem *ἐμοι δε μη γεν.* V. 14 als Ausdruck der apostolischen Gesinnung mit *και* an. „Und soviele nach dieser (V. 15 gegebenen) Richtschnur einhergehen werden, Friede (vgl. 1, 3; 5, 22) über sie und (in den nicht ausbleibenden Zeiten der Friedensstörung, der inneren Bedrängnis und Anfechtung) Barmherzigkeit, auch über das Israel Gottes!" *Και* läßt sich hier nicht in der Bedeutung „nämlich" verstehen; keine der von Winer S. 388 angeführten Stellen ist dieser gleichartig, überall hat *και* die Bedeutung „und zwar", ohne jemals in die andere „das ist" überzugehen, welche hier erforderlich wäre, wenn *ὁ Ἰσρ. τ. θ.* Bezeichnung der ganzen christlichen Gemeinde sein sollte. Ein zweiter Name, ein Wechselausdruck für denselben Gegenstand wird wohl nie auf die Gefahr hin, daß man hierunter einen andern Gegenstand sich denke, durch „und" angeknüpft werden. Aber auch „und" ist hier nicht zu übersetzen, so daß an die

judenchristliche Gemeinde gedacht und das allgemeine *ὅσοι* auf die heidenchristliche eingeschränkt würde. Vielmehr bedeutet hier *καί* „auch" und hebt innerhalb der ächten Gemeinde das Gott angehörige, weil in Christus ihm verbundene Israel, die ächten Judenchristen als solche heraus, welchen der Apostel bei aller Bestreitung der falschen Judenchristen und des der *περιτομή* fälschlich beigelegten Gewichtes liebreich zugewandt ist vgl. Röm. 11, 1 ff.

V. 17. Die Aufforderung: *του λοιπου — παρεχετω* begründet Paulus mit der Aussage, daß er gerade die *στιγματα*, Malzeichen Jesu an seinem Leib trage, d. h. durch die Spuren erlittener Mishandlung als Knecht und Kriegsmann dessen gezeichnet sei, den er hiebei mit seinem geschichtlich-persönlichen Namen nennt, weil er gerade so mit ihm sich verbunden weiß, und seine Herrscherwürde schon im Zusammenhange (*στιγμα*) liegt. Unverkennbar will der Apostel damit sich selbst auch eine Würde beilegen; mit diesem Ausdrucke des Hochgefühls verträgt sich keine Bestimmung des Zusammenhanges beider Sätze wie: satis aliunde habeo quod feram! Nicht Mühen überhaupt kann sich ein Knecht Christi verbitten 2 Kor. 6, 4 f; 11, 23. 27, sondern nur solche, welche seiner hohen Aufgabe fremd und hinderlich sind 2 Tim. 2, 3 f. Darum aber wird *του λοιπου* nicht mit „fernerhin" wiederzugeben, sondern eben als die nähere Bestimmung der *κοποι* zu verstehen sein: Mühen ums Uebrige mache mir niemand; mit Zumuthungen, die sich auf das Andere beziehen, halte mich niemand auf! Nun liegt es zunächst aus dem vorangegangenen *Ἰσρ. τ. θ.* zu *του λοιπου — Ἰσραηλ* zu ergänzen vgl. Röm. 11, 7: wegen des übrigen, nicht Gott angehörigen Israels soll ihm niemand beschwerlich werden durch den Anspruch auf dessen Berücksichtigung, da er schon als ein mit dem Kreuze Christi Verfolgter gezeichnet ist vgl. V. 12. Möglich ist aber

auch die Annahme, daß το λοιπον den Gegensatz bildet zur καινη κτισις als dem Hauptbegriff im Vorangehenden: mit Ansprüchen in Betreff des Andern, was nicht hiezu gehört, hierauf abzielt, falle mir niemand zur Last!

Der Abschnitt **6, 12—17** steht in gewisser Beziehung zu 5, 11 und hat seine Bedeutung darin, daß der Apostel nicht bloß wie dort nachweist, weshalb er den Weg seiner Gegner nicht theilen könne, sondern das judaistische Treiben im Ganzen als ein der alten Natur und Welt angehöriges enthüllt und seinen persönlichen Gegensatz hiezu, seinen völligen Bruch mit ihm, so auch den κανων der ächten juden- wie heidenchristlichen Gemeinde darlegt.

V. 18 schließt er mit dem Segenswunsch: ἡ χαρις κτλ. vgl. zu 1, 3. 6 und 2 Kor. 13, 13, wobei er die Gnadengemeinschaft wie Phil. 4, 23; 2 Tim. 4, 22; Philem. 25 gerade auf ihr eigenes, nicht ohne den fortwährenden Einfluß und Zufluß des Geistes Christi bestehendes Geistesleben, ihr neues Personleben vgl. Röm. 8, 10. 15. 16 bezieht und den im Eingang fehlenden Namen ἀδελφοι um so nachdrücklicher ans Ende setzt.

Schlußbemerkung.

Veranlassung und Zweck des Sendschreibens liegt vor Augen.

Inhalt und Gedankengang desselben ist besonders zu 4, 20 (Seite 148 f) entwickelt worden.

Die Leser bestanden in überwiegender Mehrzahl, jedoch vgl. zu 3, 26 nicht ausschließlich aus Heidenchristen. Abgesehen von der eindringenden judaistischen Irrlehre bekämpft der Apostel insonderheit nur die Hinneigung zur liebLosen κενοδοξια, ohne daß zwischen dem einen und andern Uebelstand ein Zusammenhang ersichtlich und etwa anzunehmen wäre, jener habe Parteiungen hervorgerufen, in deren Folge dieser, überhaupt ein Misbrauch der Freiheit auf Seiten der Paulus-Partei entstanden sei.

Die Abfassungszeit ist vgl. zu 4, 13 nach der zweiten Anwesenheit des Apostels in Galatien Apg. 18, 23 anzusetzen. Wie lange nachher? Darüber ist aus 1, 6 nicht sicher zu entscheiden; indessen ergiebt sich mit Hinzunahme des zu 2, 10 (Anm. 3 zu 2, 1—10; S. 63 ff) Gesagten die große Wahrscheinlichkeit, daß der Brief nicht lange hernach, also wohl während seines mehrjährigen Aufenthaltes zu Ephesus und vor dem ersten Korintherbriefe geschrieben worden sei. Sorgfältige Vergleichung mit dem Römerbriefe möchte wohl auch zu dem Ergebnisse führen, daß der Galaterbrief diesem zeitlich vorangehe. Aus Rom, wie die hergebrachte Unterschrift ergiebt, ist er insofern sicher nicht gesandt worden, als jede Hindeutung auf Gefangenschaft fehlt (zu 4, 20 vgl. 1 Kor. 16, 8 f).

Was den Erfolg des Sendschreibens betrifft, so finden wir in ihm selber neben der 4, 11 ausgesprochenen Besorgnis 5, 10 die zuversichtliche Erwartung besseren Sinnes; das brüderliche, ja kindliche Verhältnis der Leser zum Apostel, welches solange gebunden erscheint, als nicht sein ganzer strafender Ernst über den sie umstrickenden Irrthum sich ergossen hat, tritt im zweiten Theile des Briefes wieder frei hervor. Ferner wenn Paulus die 1 Kor. 16, 1 erwähnte Anordnung erst nach Abfassung und Absendung des Galaterbriefes getroffen hat, so ergiebt sich daraus die Fortdauer christlicher Gemeinschaft zwischen ihm und den Galatern. Endlich durch die beiden Petrusbriefe wird soviel wenigstens uns bezeugt, daß es später noch auch in Galatien heidenchristliche Gemeinden gab, welche das ächte, beiden Aposteln gemeinsame Evangelium ohne judaistische Fälschung bewahrten.

Möge denn unserer Arbeit an diesem Briefe gleichfalls der Erfolg nicht fehlen, daß wir mit dem richtigen Bild der Urgemeinde und des Urevangeliums das *στοιχειν τω κανονι τουτω* gewinnen, dem der Friede und der Sieg über neuen wie alten Irrthum gewiß ist!

Druckfehler.

S.	4	L.	18	von oben lies:	Phrygien.
=	33	in der Ueberschrift		=	I, 19.
=	48	L.	12	von unten =	kein.
=	59	=	11	= = =	vermochten.
=	84	=	15	= = =	οὐν.
=	85	=	10	= = =	des (statt das).
=	96	=	1	= oben =	τηυ (statt τῃυ).
=	160	in der Ueberschrift		=	V, 11.

Verlag von C. F. Spittler, Basel.

Wörner, Ernst, weil. theol. Docent in Zürich, Die Lehre Jesu. 224 S. Mit Vorwort von Prof. Dr. C. v. Orelli. 8°. br. 2 M. — 2 Fr. 50 C.

Orelli, Dr. C. v., Durch's heilige Land. Tagebuchblätter mit einer Karte. 2. Aufl. (348 S.) 8°. 1879. br. 3 M. 20 Pf. — 4 Fr. f. Lwd. 4 M. 80 Pf. — 6 Fr. | f. Lwd. m. Goldschn. 5 M. 20 Pf. — 6 Fr. 50 C.

Bengel, J. A., Das Leben des Herrn Jesu Christi, nach den Evangelien zusammengestellt. (384 S.) 16°. 1873. br. 60 Pf. — 80 C. cart. 80 Pf. — 1 Fr. | Leinwd. 1 M. 20 Pf. — 1 Fr. 40 C.

Buhl, Karl, Ecclesiola in Ecclesia oder die Gemeinschaftspflege innerhalb der evangel. Landeskirchen. (64 S.) 8°. 1880. br. 80 Pf. — 1 Fr.

Ganz, Jakob, Geistliche Briefe. Zur Erweckung und Belebung des verborgenen Lebens durch Christum in Gott. Erste Sammlung 1870. (326 S.) br. 1 M. 40 Pf. — 1 Fr. 60 C.

— Geistliche Briefe. Zur Erweckung und Belebung des verborgenen Lebens durch Jesum Christum in Gott. Zweite Sammlung mit dem Portrait des Verfassers. (404 S.) 1879. br. 1 M. 60 Pf. — 2 Fr. cart. 2 M. — 2 Fr. 50 C.

Hartmann, K. F., Der Brief an die Ebräer, für die Gemeinde ausgelegt. (92 S.) 8°. 1866. br. 70 Pf. — 85 C. | cart. 80 Pf. — 1 Fr.

Hedinger, Joh. Reinh., Das neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Mit ausführlichen Kapitelüberschriften, vielen Parallelstellen, Luthers Randglossen, Auslegungen vieler Stellen und Kapitel-Nutzanwendungen. (1112 S.) gr. 8°. 1863. br. in 2 Bänden. 4 M. 80 Pf. — 6 Fr. | fein geb. 6 M. 80 Pf. — 8 Fr. 50 C.

Hoffmann, Lic. C. (früher Pfarrer in Jerusalem), Blicke in die Geschichte des gelobten Landes. Mit 1 Karte. I. (194 S.) 8°. 1870. br. 2 M. — 2 Fr. 50 C. | geb. 3 M. 20 Pf. — 4 Fr.

— Das gelobte Land in den Zeiten des getheilten Reiches bis zur babylonischen Gefangenschaft. (II. Theil vom Blick in die Geschichte des gelobten Landes.) (184 S.) 8°. 1871. br. 1 M. 60 Pf. — 2 Fr. | geb. 2 M. 60 Pf. — 3 Fr. 20 C.

beide Bde. zusammenbr. Fr. 4,50. — M. 3,60. | beide Bde. zusammengeb. eleg. Lwd. Fr. 5,80. — M. 4,70. | Goldschn. Fr. 6,20. — M. 5.

Nebelin, Elise, geb. **Rambach,** Der große Versöhnungstag, zum heilsamen Gebrauch des Leidens und Sterbens unsers Herrn Jesu Christi auf die 24 Stunden eines jeglichen Tages angewendet. (170 S.) 8°. 1866. br. 90 Pf. — 1 Fr. 10 C. | geb. 1 M. 20 Pf. — 1 Fr. 50 C. eleg. Leinwd. 2 M. — 2 Fr. 50 C.

Neumann, Wilh., Die Stiftshütte in Bild und Wort gezeichnet. Mit 79 in den Text gedruckten Abbildungen und 5 Tafeln in Buntdruck. Gotha 1861. Auf feinem Velinpap. gr. Lex.-Format. (174 S.) früher 24 Fr., jetzt nur 4 M. — 5 Fr.

Rougemont, Fr., von, Die Offenbarung Johannis erklärt durch die Schrift im Hinblick auf die Geschichte, mit vorangehender kurzer Erklärung der Weissagungen des Daniel. Deutsche autorisirte Ausgabe von Dr. Friedrich Merschmann. Gotha 1869. (XXIV u. 344 S.) gr. 8°. br. 1 M. 60 Pf. — 2 Fr. geb. 2 M. — 2 Fr. 50 C.

Spurgeon, Evangelisches Hausbuch. 52 Predigten nach dem Kirchenjahr geordnet mit Lebensskizze. (768 S.) gr. 8°. 1870. br. 4 M. — 5 Fr. | eleg. Halbfrzbd. 5 M. 60 Pf. — 7 Fr.

Steinhofer, M. Friedr. Chr., Gedanken über das Leben im Glauben des Sohnes Gottes. (204 S.) 8°. 1868. br. 1 M. 20 Pf. — 1 Fr. 50 C.

Vinet, A., Dr. und Prof., Pastoral-Theologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium. Nach der Pariser Ausgabe von 1850 deutsch bearbeitet, mit kritischen Anmerkungen vom luther. und deutschen Standpunkte. Von Herm. Gust. Haße. (272 S.) 8°. 1852. 2 M. — 2 Fr. 50 C.

— Homiletik oder Theorie der Predigt. Mit einem Vorwort von Dr. K. R. Hagenbach. (508 S.) gr. 8°. 1875. 3 M. — 3 Fr. 75 C.

— Ueber die Freiheit des religiösen Kultus. Eine gekrönte Preisschrift. Leipzig 1843. (240 S.) 80 Pf. — 1 Fr.

Wangemann, Missionsdirektor, Gustav Knak. Ein Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Ein Lebensbild aus dem ewigen Leben und ein Spiegelbild für das zeitliche. (514 S.) gr. 8°. 1881. Mit dem Bildniß Knak's. br. 4 M. — 5 Fr. f. Leinwd. 5 M. 40 Pf. — 6 Fr. 80 C.

— Zeugnisse aus und von dem Leben des theuren Gottesmannes Gustav Knak. 296 S. gr. 8. br. Fr. 3,50. — Mk. 2,80. Halbfrzb, Fr. 5. — Mk. 4.

Zeller, Chr. Heinr., Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armenschullehrer. 4. Aufl. (334 S.) 8°. 1865 br. 2 M. 20 Pf. — 2 Fr. 70 C. | jetzt geb. 2 M. 80 Pf. — 3 Fr. 50 C.

— Lois und Eunike (2 Tim. 1, 5). Die Erziehung der Kinder für Zeit und Ewigkeit. (100 S.) 8°. 1879. br. 65 Pf. — 80 C.

— Ueber Kleinkinderpflege. Eine kurze Anleitung für Mütter, Kinderpflegerinnen und Erzieher. 2. Aufl. 62 S. br. 20 Pf. — 25 C.

Zimmermann, Dr. Karl, Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem. 4 Tafeln in Folio mit Begleitschrift. (40 S) Preis in Mappe 8 M. — 10 Fr.

Inhalt: Taf. I. Terrainkarte von Jerusalem und Umgebung vor der Besiedelung nach dem Entwurf von Baurath C. Schick daselbst. — Taf. II. Terrainkarte des heutigen Jerusalem und Umgebung nach Major Ch. W. Wilson's Aufnahme (1864—1865). — Taf. III. Durchschnittsprofile zu den Terrainkarten I. u. II — Taf. IV. Restaurirte Stadtpläne des alten Jerusalem.

BS2685 .W843
Auslegung des Briefes an die Galater
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 9232